

»Islam« im öffentlichen Diskurs
Zur sprachlichen Konstituierung einer Religion

Inauguraldissertation zur Erlangung des akademischen Grades eines
Doktors der Philosophie der Universität Mannheim

vorgelegt von
Mohammed Saif

Mannheim 2018

Dekan der Philosophischen Fakultät: Prof. Dr. Philipp Gassert

Erstgutachter: Prof. Dr. Heidrun Kämper

Zweitgutachter: Prof. Dr. Ludwig M. Eichinger

Tag der mündlichen Prüfung: 22.02.2018

Inhalt

Vorwort	6
I. Theorie und Methode.....	7
1 Einleitung	7
2 Theoretischer Teil.....	14
2.1 Forschungsperspektive: Linguistische Diskursanalyse.....	14
2.1.1 Die Kategorie ‚Diskurs‘ in der Linguistik.....	15
2.1.2 Zum Diskursbegriff der vorliegenden Studie.....	17
2.1.3 Forschungsstand	20
2.2 Schlagwörter im Islamdiskurs	23
2.3 Sprache-der-Politik und ihr Einfluss auf den Islamdiskurs	31
2.4 Kollektivsymbolik	35
2.5 Sprachliche Konstruierung der Wirklichkeit.....	39
2.5.1 Sprachbedingtheit der Wirklichkeit	40
2.5.2 Perspektivierung durch die sprachlichen Formen	41
2.5.3 Wissen durch die Sprache	42
3 Methodik.....	44
3.1. Deskriptiv oder kritisch?	46
3.2. Ebenen der linguistischen Diskursanalyse	49
3.2.1. Wortorientierte Analyse	50
3.2.2 Metaphorische Ebene	52
3.2.3. Stereotype.....	53
4. Das Untersuchungskorpus.....	56
II. Ergebnisdarstellung	60
5. Islam im Umbruch	60
5.1 Islam im Kontext der Iranischen Revolution	61
5.2. Nach dem 11. September 2001	71
5.2.1 Deutungsmuster und ihre sprachlichen Darstellungen	71
5.2.2. Von der Personifizierung zur Generalisierung	75
5.2.3. Islam und Muslime	78
5.3. Der Islam im Kontext des Arabischen Frühlings.....	85
5.4. Zusammenfassung	93
6. Makrostrukturen im Islamdiskurs	95

6.1	Vereinigung von Religion und Politik	95
6.2.	Vereinigung von Vergangenheit und Gegenwart.....	103
6.3.	Identitätsstiftung im Islamdiskurs.....	108
6.4.	Symbole des Islams	118
6.4.1	Das Kopftuch	118
6.4.2.	Die Moschee.....	126
6.4.3.	Das Schwert des Islams	132
6.4.4.	Die gefährliche Masse	134
6.4.5.	Orte als Symbole	136
6.5.	Zusammenfassung	138
7.	Schlagwortanalyse	141
7.1	Der Begriff <i>Islam</i>	141
7.1.1	Der Begriff <i>Islam</i> in arabischen und deutschen Lexika	141
7.1.2	„Der“ oder „ein“ Islam	146
7.2	Das Wortfeld <i>Islam</i>	159
7.2.1	Exkurs: Zu den Begriffen <i>Islamismus</i> und <i>islamischer Fundamentalismus</i>	159
7.2.2	Islamismus im Sprachgebrauch	161
7.2.3	Islamisierung.....	166
7.2.4	Muslime und Islamisten	176
7.2.5	Islamisch, muslimisch, islamistisch.....	183
7.3	Der Begriff <i>Dschihad</i>	185
7.3.1	Das Wort <i>Dschihad</i> in den arabischen Lexika	185
7.3.2	Exkurs: Dschihad im innerislamischen Diskurs.....	187
7.3.3	Sprachliche Darstellung des Dschihad	190
7.3.4	Vom Dschihad zum Dschihadismus.....	193
7.3.5	Dschihad in anderen Kontexten	197
7.4	Der Begriff <i>Scharia</i>	199
7.4.1	Scharia im Deutschen und Arabischen.....	199
7.4.2	Der Begriff <i>Scharia</i> im öffentlichen Diskurs	203
7.5	Der Begriff <i>Koran</i>	209
7.5.1	Der Koran in arabischen und deutschen Lexika	209
7.5.2	Die Wahrnehmung des Korans bei Muslimen und Nichtmuslimen	211
7.5.3	Der Begriff <i>Koran</i> im öffentlichen Diskurs.....	213
7.6	Zusammenfassung	219

8	Stereotype im Islamdiskurs	222
8.1	„Islam und Moderne sind unvereinbar“	222
8.1.1	„Islam versus westliche Werte“	225
8.1.2	„Islam und Demokratie sind unvereinbar“	230
8.1.3	„Islam steht im Widerspruch zu Menschenrechten“	234
8.2	„Muslime lassen sich nicht integrieren“	239
8.3	Zusammenfassung	242
9	Metapher-Analyse.....	244
9.1	Metaphorisches Konzept: Krieg	245
9.2	Krankheits-Metapher	249
9.3	Metaphorik der Naturkatastrophen	251
9.4	Wetter-Metaphorik.....	255
9.5	Bildspender-Konstellation.....	256
9.6	Zusammenfassung	259
10	Fazit und Ausblick.....	261
10.1	Befunde der linguistischen Diskursanalyse.....	261
10.2	Ausblick	269
11	Literaturverzeichnis.....	271

Vorwort

Bei der vorliegenden Arbeit handelt es sich um eine leicht überarbeitete Fassung meiner Dissertation, die an der Philosophischen Fakultät der Universität Mannheim entstanden ist.

Die vorliegende Arbeit wäre nicht zustande gekommen ohne die Unterstützung vieler Menschen und Einrichtungen. Ihnen allen bin ich sehr dankbar. Mein ganz besonderer Dank gilt meiner Betreuerin Prof. Dr. Heidrun Kämper am Institut für die Deutsche Sprache für ihre wissenschaftliche Betreuung und ihre vielfältige Unterstützung während meiner Arbeit. Für ihre wertvollen Ratschläge, Kritik, inhaltliche und stilistische Korrekturen bin ich sehr dankbar. Bedanken möchte ich mich außerdem bei Prof. Dr. Ludwig M. Eichinger für seine wertvollen Ratschläge und dafür, dass er die Zweitbetreuung meiner Arbeit übernommen hat.

Für die Finanzierung meiner Promotion schulde ich der Konrad-Adenauer-Stiftung herzlichen Dank. Im Institut für die Deutsche Sprache wurde ich am Anfang ins Programm Cosmas II eingeführt, und in der Bibliothek des Instituts hatte ich die Möglichkeit, für mehrere Jahre einen Arbeitsplatz zu bekommen. Dafür danke ich den wissenschaftlichen Mitarbeitern des Instituts, vor allem Rainer Berkuhn und dem Bibliotheksteam, insbesondere Monika Pohl-schmidt und Birgit Günter. Für die Lesekorrektur danke ich Janine Luth, Maya Maurer, Aisha Meier-Chaouki und Isra Ayari.

Danken möchte ich ebenso den Freunden Abdulhamid Abdulrahman und Nofiza Vohidova, die mich mit Rat und Tat bei meiner Arbeit unterstützt haben. Bei meinen Lehrern und Kollegen an der Al-Azhar-Universität in Ägypten bedanke ich mich für ihre Unterstützung. Nicht zu vergessen ist in dieser Stelle mein verstorbener Lehrer Prof. Dr. Mohammed Ahmed Mansour, der mich von Anfang an wissenschaftlich betreute und mich immer bestärkte, weiterzumachen. Ihm bin ich immer noch dankbar.

Zu guter Letzt bin ich meinen Eltern, meinen Schwestern und meiner Familie in Ägypten für ihre moralische und geistige Unterstützung sehr dankbar. Ein besonderer Dank geht an meine Frau Rasha Zeidan und meine Kinder Baraa und Mohanad, die während der Arbeit lange Zeit auf mich verzichten mussten. Für ihre Liebe, Geduld und Unterstützung schulde ich ihnen großen Dank. Und alles Lob gebührt Allah, dem Herrn der Welten.

I. Theorie und Methode

1 Einleitung

Seit den 1970er Jahren ist der Islam zentrales Thema vielfältiger Debatten, sowohl in Deutschland als auch in ganz Europa. Seitdem wird der Islam täglich, direkt oder indirekt, im öffentlichen Sprachgebrauch thematisiert, allerdings mit unterschiedlichen Werthaltungen. In den letzten Jahren ist die Debatte um das Thema Islam noch intensiver geworden. Die Beschäftigung mit dem Islam und seiner Stellung in Deutschland hat seit Sarrazins Buch „Deutschland schafft sich ab“ neue Nahrung bekommen und ist auch in eine feindliche Stimmung gegenüber Muslimen gekippt. Sarrazins Schlüsselwörter waren nicht wie gewohnt ‚Islamismus‘, ‚Islamisten‘, ‚islamische Terroristen‘ oder ‚muslimische Extremisten‘, sondern er spricht, genau definiert, von der ‚Religion des Islam‘, ‚Muslimen‘, ‚muslimischen Migranten‘ und positioniert sich gegen deren zunehmende Sichtbarkeit:

Ich möchte nicht, dass das Land meiner Enkel und Urenkel zu großen Teilen muslimisch ist, dass dort über weite Strecken türkisch und arabisch gesprochen wird, die Frauen ein Kopftuch tragen und der Tagesrhythmus vom Ruf der Muezzine bestimmt wird.¹

Im Anschluss an die Debatte um Sarrazins Buch entfachte in Deutschland erneut eine Diskussion auf politischer und gesellschaftlicher Ebene, als der damalige Bundespräsident Christian Wulff in seiner Rede zum 20. Jahrestag der deutschen Wiedervereinigung am 3. Oktober 2010 versuchte, sich gegen Sarrazin zu positionieren. Wulffs Aussage „Der Islam gehört inzwischen auch zu Deutschland“ stieß auf heftige Ablehnung, vor allem auch in politischen Kreisen.² Die Debatte darum schwillt seitdem weiter an und tritt mit neuen Anlässen wieder in den Vordergrund, auch in anderen europäischen Ländern. Mit dem Zustrom von Flüchtlingen seit 2015 wird deren Religionszugehörigkeit ablehnend thematisiert. So rät der ungarische Ministerpräsident Victor Orbán vom Zusammenleben mit Muslimen ab. Denn, so argumentiert Orbán, „die meisten der Flüchtlinge seien Muslime, im Gegensatz zu Europa, wo der christliche Glaube vorherrsche.“³ In Bezug auf die Vorgänge in Köln und anderen Städten in der Silvesternacht 2015 schrieb die Aktivistin Zana Ramadani unter dem Titel „Der Islam macht

¹ DER SPIEGEL, 34/2010.

² Der damalige Vorsitzende der CSU-Landesgruppe im Bundestag und spätere Bundesinnenminister, Hans-Peter Friedrich, äußerte gegenüber der „Frankfurter Allgemeinen Zeitung“: „Um das klar zu sagen: Die Leitkultur in Deutschland ist die christlich-jüdisch-abendländische Kultur. Sie ist nicht die islamische und wird es auch nicht in Zukunft sein. [...] Dass der Islam Teil unserer Kultur ist, unterschreibe ich nicht“ (Frankfurter Allgemeine Zeitung, 06.10.2010). Der Fraktionschef der Union, Volker Kauder, schrieb: „Ich teile nicht die Auffassung des Bundespräsidenten, der Islam gehöre zu Deutschland. [...] Das auf unserer christlich-jüdischen Tradition beruhende Grundgesetz kann durch nichts relativiert werden, schon gar nicht durch einen Islam, der die Scharia vertritt und zur Unterdrückung der Frauen führt“ (Frankfurter Rundschau, 08.10.2010).

³ Süddeutsche Zeitung, 04.09.2015.

unsere Werte kaputt“, „dass Vorfälle wie in Köln überall möglich sind, wo Muslime leben. Schuld sind islamische Werte – und Mütter, die ihre Kinder danach erziehen.“⁴ Gewalt- und Terrorerscheinungsformen werden als typische Kennzeichen betrachtet, die der Bezeichnung *Islam* zugeschrieben werden. Die Terrorangriffe in Paris im November 2015 hat Springer-Chef Mathias Döpfner in einer Rede wie folgt kommentiert: „Wenn man genau hinschaut, ist Paris keine Überraschung, sondern voraussichtlich nur der Anfang der Eskalation eines Kulturkampfes und Religionskriegs, der seit Langem läuft.“⁵ Diese Debatten um den Islam zeigen, wie im öffentlichen Sprachgebrauch und in verschiedenen Diskurssträngen und Diskursaussagen das Thema Islam beobachtet und mit unterschiedlichen Argumenten zusammengebracht wird.

Beim Eindringen des Themas Islam in die Mitte der Gesellschaft fällt zum einen auf, dass die Wahrnehmung des Islams von Anfang an mit zahlreichen Problemen und negativen Diskussionsaspekten behaftet ist. Dieses Image lässt den Islam im gesellschaftlichen Kontext, laut Halm (2008, S. 116), zum „Container für die Austragung sozialer Konflikte“ werden. Der Islam wird als Folge dessen nicht als eine Religion im theologischen, kultischen Sinne wahrgenommen, sondern vielmehr als gesellschaftspolitisches Konstrukt. Dieser Charakter des zumeist politisiert rezipierten Islam bestätigt sich bei der Thematisierung des Islams in Verbindung mit politischen Weltereignissen. Mit der Entstehung und Etablierung der Konstruktion eines politischen Islams im Zuge der Iranischen Revolution ist die Religion des Islams nicht mehr eine uninteressante Affäre, sondern wird als ein entscheidender Akteur in verschiedenen politischen und gesellschaftlichen Auseinandersetzungen betrachtet. Mit jedem neuen Ereignis oder mit jeder neu entstandenen politischen oder gesellschaftlichen Debatte werden dem Konstrukt Islam neue Deutungsmuster zugeschrieben, die mit bereits bestehenden Stereotypen ausgedrückt werden. Nach dem 11. September 2001 hat sich der Diskurs um den Islam maßgeblich verändert. Das Misstrauen und die Ängste gegenüber dem Islam wurden durch das Ereignis nicht nur bestätigt, sondern haben zugenommen und weite Teile der Gesellschaft geprägt.

Das Erscheinen des Islams im Fokus des öffentlichen Interesses geht mit einer außerordentlichen Zunahme der sprachlichen Mittel aus dem religiösen Wortschatzbereich einher. Ausdrücke wie *Fundamentalismus*, *Islamismus*, *Heiliger Krieg*, *Dschihad*, *Scharia*, *Moschee*, *Minarett*, *Salafisten*, *Dschihadisten* beherrschen das Wortfeld im öffentlichen Sprachgebrauch. Mit der Verwendung der islamischen Ausdrücke wird zugleich der Islam kontextualisiert. Die

⁴ N24.de, 26.01.2016.

⁵ SPIEGEL ONLINE, 15.01.2015.

Frage danach, wie der Islam im deutschen Sprachgebrauch sprachlich konstituiert wird, diene als Zugang zur Beschäftigung mit dem Thema Islam im öffentlichen Diskurs. In der vorliegenden Arbeit bin ich mit meiner Fragestellung auf den öffentlichen Diskurs eingegangen, dem „Ort“, an dem der Islam tatsächlich konstituiert wird.

Ob wir über den Islam in Deutschland reden oder über die Rolle des Islam im Nahen Osten – es scheint immer Konsens zu sein, was wir eigentlich unter *Islam* verstehen. Tatsächlich wird jedoch die Bedeutung von Islam in jeder Diskussion neu ausgefochten, ein Konzept Islam jeweils erneut konstruiert, der Islam dabei anders perspektiviert (Kalwa 2013, S. 1).

Was der Islam ist, wird, so Kalwa (2013), in den Debatten über das Thema Islam ausgehandelt. Der Islam stellt sich als entscheidender Akteur bei unterschiedlichen politischen und gesellschaftlichen Auseinandersetzungen dar. Er wird hierfür als ein „Diskursfeld“, so Schiffhauer (1998), konzipiert, „als eine Arena, in der zahlreiche Akteure untereinander aushandeln, was der Islam ist“ (Schiffhauer 1998, S. 419). Die vorliegende Studie macht es sich zur Aufgabe, die sprachliche Konstituierung des Islams im Sprachgebrauch zu untersuchen. Dabei wird nicht ausschließlich nach dem Islam als Religion gefragt, sondern eher danach, wie die Religion sprachlich gebildet und dargestellt wird, also mit welchen sprachlichen Mitteln der Islam im deutschen Sprachgebrauch konzeptualisiert wird.

Zu den Zielen dieser Arbeit gehört es daher, herauszufinden, welche Argumentationsstrukturen sich im Islamdiskurs dominant ausprägen und wie sie sprachlich gestaltet werden. Die Analyse des Sprachgebrauchs im Islamdiskurs verweist nicht nur auf einzelne Ergebnisse in den jeweiligen Texten und Textausschnitten, sondern soll weiterhin aufzeigen, welche thematischen Strukturen im Islamdiskurs dominant sind. Die vorliegende Studie zielt u. a. darauf ab, die inhaltlichen Merkmale, die im Islamdiskurs transtextuell präsent sind, zu ermitteln und herauszustellen. Bei der Thematisierung des Islams fällt auf, dass es sich nicht nur um das Schlüsselwort *Islam* als Gegenstand der öffentlichen Auseinandersetzung handelt, denn es kommt auch oft vor, dass der Islam sprachlich realisiert wird, ohne das Wort *Islam* zu verwenden. Dabei treten zentrale Schlüsselwörter wie *Dschihad*, *Scharia*, *Koran* usw. als Repräsentanten für den Islam auf und gestalten zusammen das Diskursfeld der Islamdebatte. Der Islamdiskurs enthält insofern ein Raster von thematisch miteinander verbundenen Ausdrücken wie *Dschihad*, *Scharia*, *Koran*, die bei der sprachlichen Konzeptualisierung des Islams zentral sind und gelegentlich synonym für das Wort *Islam* verwendet werden. Charakteristisch für diese Bezeichnungen ist, dass sie ohne klare Konturen in der Öffentlichkeit verwendet werden. Deshalb wird auf die mehrdeutige Verwendung dieser Schlüsselwörter in der Arbeit de-

tailliert eingegangen. Das Ziel ist klarzumachen, welche Bedeutungen sie im Islamdiskurs haben, in welchen Kontexten sie verwendet und auch mit welchen Konnotationen sie gebraucht werden. Dafür ist es wichtig aufzudecken, welches Verhältnis zwischen den Gebrauchsbedeutungen solcher Begriffe im Deutschen und im Arabischen besteht.

Die Wahrnehmung des Islams ist offenbar davon geprägt, in welchen historischen Kontexten der Islam sprachlich vorkommt. Anhand der drei Ereignisse, „Iranische Revolution 1978/79“, „11. September 2001“ und „Arabischer Frühling seit 2011“ wird exemplarisch auf die Frage eingegangen, welchen Einfluss solche Ereignisse auf den Islam im Sprachgebrauch ausüben. Hierbei wird das Ziel verfolgt, die Wechselwirkung zwischen den unterschiedlichen historischen und aktuellen politischen Ereignissen und gesellschaftlichen Auseinandersetzungen und dem Sprachgebrauch zu ermitteln und aufzudecken.

Der Zugang zum Islam bzw. zum Wissen über den Islam erfolgt überwiegend über Sekundärerfahrung, also die Massenmedien, da eine Primärerfahrung (direkter Kontakt zum Sachverhalt) in den meisten Fällen nicht besteht. Dies bestätigt Luhmann (2004) in seiner vielzitierten Aussage „Was wir über unsere Gesellschaft, ja über die Welt, in der wir leben, wissen, wissen wir durch Medien“ (2004, S. 9). Besonders in den letzten Jahren mit dem Wandel zur Informationsgesellschaft beeinflussen die Medien unsere Weltsicht (vgl. Hess-Lüttich 2010, S. 59; Schiffer 2005, S. 9). Aufgrund dessen stellen sich die Medien als „Spiegel der Gesellschaft und Konstrukteur sozialer Realität“ (Schiffer 2005, S. 48 f.) dar. In der vorliegenden Untersuchung wird von Texten und Textteilen der Printmedien als Grundlage ausgegangen. Dabei werden die auf das Thema Islam bezogenen Texte bzw. Textausschnitte als das hauptsächliche Textmaterial der Untersuchung zusammengestellt. Um die sprachliche Darstellung des Islams umfassend zu ermitteln, wird von einer thematisch zusammenhängenden Sammlung von Äußerungen und Texten, also einem „Diskurs“ (Spitzmüller, et al., 2011) ausgegangen. Der Diskurs wird hier verstanden als „virtuelle Textkorpora, deren Zusammensetzung durch im weitesten Sinne inhaltliche (bzw. semantische) Kriterien bestimmt wird“ (Busse et al., 1994). Der Diskurs zeichnet sich dadurch aus, dass er im linguistischen Verständnis „eine komplexe sprachliche Einheit oberhalb der Textebene“ (Kämper 2007, S. 424 f.) ist. Zu diesem Diskurs gehören diejenigen Texte bzw. Textaussagen, die sich mit dem Thema Islam in definierten Zeitpunkten befassen.

Da der gesamte gesellschaftliche Diskurs über das Thema Islam sowohl mit weltweiten politischen Ereignissen als auch mit gesellschaftlichen Auseinandersetzungen verknüpft ist, gibt die Analyse des Islamdiskurses Aufschluss über das Spannungsfeld zwischen „Sprache“ und

„Politik“. Es lässt sich bei der Auswertung des Textmaterials darstellen, dass die islamischen Begriffe nicht isoliert von ihrem politisch-orientierten und außersprachlichen Charakter im öffentlichen Sprachgebrauch erforscht werden können. Dazu gehört auch die Annahme, dass die Wörter immer von ihrem Gebrauch in der Öffentlichkeit beeinflusst werden: „Wörter sind nie einfach neutrale Etiketten für die Dinge in der Welt. Vielmehr tragen die Wörter die Geschichte ihrer Verwendung mit sich“ (Nussbaumer 2010, S. 316). In der Arbeit wird erforscht, inwieweit die Wörter im politischen Sprachgebrauch aufgrund politischer und gesellschaftlicher Auseinandersetzungen stark geprägt, neu gedeutet bzw. anders konzeptualisiert werden. Die Arbeit leistet daher auch einen Beitrag zur Sprache-der-Politik-Forschung. Die Untersuchung der sprachlichen Konstituierung des Islams mit zentralen Schlüsselwörtern wie *Islam*, *Scharia*, *Dschihad* und *Koran* im deutschen Sprachgebrauch dient daher nicht nur dazu, den Wissensbestand zu erforschen, sondern zielt ebenso darauf ab, die Wissensbestände einer kulturellen Gemeinschaft darzustellen. Denn

Sprache als Teil einer solchermaßen bestimmten Kultur aufzufassen, sprachliche Konventionen, Regeln und Muster als Teil der Gewohnheiten sozialer Gruppen zu beschreiben und zu zeigen, welche (Be-)Deutungen damit/darin sich ausdrücken und kommuniziert werden, entspricht also einem solchen Verständnis von Kultur und macht Sprachanalyse zu einem Teil von Kulturanalysen (Wengeler, 2006, S. 7).

Der Charakter der kulturalistischen Orientierung erweist sich in der vorliegenden Studie durch zwei Aspekte. Zum einen geht es hier im Allgemeinen um die Analyse des gegenwärtigen Sprachgebrauchs, in dem sich die kulturellen Facetten einer Sprachgemeinschaft widerspiegeln. Diese Fokussierung auf den öffentlichen Sprachgebrauch als wesentlicher Faktor bzw. Gegenstand der linguistischen Kulturanalyse geht davon aus,

dass Sprache nur in ihrer Verwendung existiert und diese stets kulturell geprägt ist; zugleich werden kulturelle Fakten, kulturelle Gewohnheiten, Konzeptualisierungen und Werte durch Sprache konstituiert und sedimentiert – ja archiviert (Günther et al., 2006, S. 19).

Zum anderen stellt sich die Beschäftigung mit den Wörtern *Islam*, *Dschihad*, *Scharia*, *Koran* usw. in ihrer Zielsprache als repräsentativ für einen Bereich dieser Kultur dar. Man analysiert dann zugleich nicht nur die Sprache, sondern auch die Kultur, die mit der Sprache dargestellt wird. Daher zeigt die Analyse des Islamdiskurses nicht nur auf, wie der Islam thematisiert wird. Vielmehr bedeutet Sprachanalyse gleichzeitig auch Kulturanalyse. Anhand diskurslinguistischer Ansätze soll mit der vorliegenden Studie die sprachliche Konstituierung des Islams im öffentlichen Diskurs auf unterschiedlichen Ebenen untersucht werden. Die Darstellung dient dazu, das Spektrum des Islamdiskurses in unterschiedlichen Phasen sprachlich zu rekonstruieren und das Konzept Islam auf unterschiedlichen Ebenen

nachzuzeichnen. Um dies zu erreichen, stellt die Untersuchung die Kernfrage, wie bzw. mit welchen sprachlichen Mitteln der Islam im öffentlichen Sprachgebrauch dargestellt wird.

Die Arbeit besteht aus zwei großen Teilen. Im ersten Teil wird auf die wesentlichen theoretischen und methodologischen Ansätze der Arbeit eingegangen. Dazu gehört zunächst die Darstellung der Forschungsperspektive und der zentralen Begriffe bzw. Fachbegriffe in der Arbeit (vgl. Kapitel 2). Des Weiteren wird die Herangehensweise der Arbeit ausführlich dargestellt. Dazu werden in diesem Kapitel sowohl die Ebenen als auch die Methodik der Analyse vorgestellt (vgl. Kapitel 3). Danach werden die hauptsächlichen Kriterien und Merkmale des Untersuchungskorpus dargestellt, die bei der Korpuserstellung entscheidend sind (vgl. Kapitel 4). Im zweiten Teil der Untersuchung (II) werden die empirischen Befunde der Arbeit dargestellt. Im fünften Kapitel versucht die Untersuchung aufzuzeigen, wie der Islam in unterschiedlichen Zeitabständen sprachlich konstituiert wird. Hier wird danach gefragt, wie bzw. inwieweit gesellschaftspolitische Ereignisse und Auseinandersetzungen die Thematisierung des Islams beeinflussen und welche Wirkung Weltereignisse auf die sprachliche Konstituierung des Islams im öffentlichen Diskurs ausüben. Exemplarisch wird anhand der drei Weltereignisse Iranische Revolution, 11. September 2001 und Arabischer Frühling die Darstellung des Islams gezeigt (vgl. Kapitel 5). Welche inhaltlichen Merkmale sind im Islamdiskurs sprachlich nachweisbar und wiederholen sich im gesamten Diskurs? Auf diese Frage wird im sechsten Kapitel eingegangen. In diesem Kapitel geht es um die wesentlichen Makrostrukturen, die sich kontextunabhängig in den unterschiedlichen Subthemen des Islamdiskurses erweisen (vgl. Kapitel 6). Das siebte Kapitel befasst sich mit der Frage, mit welchen Bedeutungen die Schlüsselwörter *Islam*, *Muslim*, *Islamismus*, *Islamisierung*, *Dschihad*, *Scharia* oder *Koran* im Islamdiskurs verwendet und mit welchen Assoziationen sie konnotiert werden. Dabei wird die Auswertung der zentralen Schlüsselwörter im Islamdiskurs detailliert präsentiert. Zunächst werden die ursprünglichen Bedeutungen dieser Begriffe im Arabischen und dann die Bedeutungen in den deutschen Lexika ausgearbeitet. Des Weiteren wird die Darstellung dieser Begriffe im öffentlichen Sprachgebrauch dargestellt (vgl. Kapitel 7). Danach wird der Frage nachgegangen, welche Stereotype sich durch die sprachliche Darstellung des Islams abbilden lassen und wie diese in der Sprachverwendung sprachlich entstehen. Die wesentlichen Stereotype im untersuchten Diskurs werden in Kapitel acht dargelegt. Dabei geht es um solche Topoi, die im Untersuchungskorpus häufig auftauchen (vgl. Kapitel 8). Welche Rolle spielt der metaphorische Gebrauch im Islamdiskurs, welche Metaphern bzw. Metaphernkonzepte lassen sich im Islamdiskurs abbilden und wie werden sie sprachlich ver-

wendet? Dies wird im neunten Kapitel dargelegt. Durch den Sprachgebrauch haben sich um das Thema Islam bestimmte Metaphernkonzepte etabliert, die im Islamdiskurs entsprechend oft vorkommen (vgl. Kapitel 9). Das Schlusskapitel fasst die zentralen Erkenntnisse der Arbeit zusammen und gibt Aufschluss darüber, welche weiteren Forschungsmöglichkeiten im öffentlichen Sprachgebrauch zum Thema Islam noch bestehen.

2 Theoretischer Teil

2.1 Forschungsperspektive: Linguistische Diskursanalyse

Es handelt sich bei dieser Arbeit um die Untersuchung der Thematisierung des Islams im öffentlichen Diskurs. Es wird untersucht, wie der Islam sprachlich realisiert wird. Die Kontextualisierung des Islams erfolgt in Form von Texten, Aussagen, die in der Öffentlichkeit einflussreich wirken; von Bildern wie Kopftuch, Burka usw., die den Islam mit bestimmten Symbolen vergegenwärtigen. Die Untersuchung der sprachlichen Konstituierung des Islams konzentriert sich daher hauptsächlich auf den Sprachgebrauch, also auf die Thematisierung des Islams im Sprachgebrauch. Im Mittelpunkt der Arbeit steht eine Sammlung von Texten und teilweise auch Bildern, die zusammen den Diskurs des Islams darstellen. Es geht um eine transtextuelle Sprachanalyse der Islamthematisierung. Dieses Interesse am Sprachgebrauch, das über die Grenzen von Satz und Text hinausgeht, gilt als Forschungsbereich der linguistischen Diskursanalyse. Spitzmüller und Warnke (2011, S. 14) verstehen die Diskurslinguistik als Erweiterung der systematischen Interessen an der Sprache und über die Grenzen von Satz und Text hinaus. Die Rede ist daher von „transtextueller Sprachanalyse“ (vgl. Spitzmüller und Warnke 2011, S. 14). Hervorzuheben ist in diesem Zusammenhang allerdings, dass es weniger um eine isolierte Wortsemantik geht, sondern vielmehr um eine spezielle Wort-, Satz- und Textsemantik, die nicht bei Einzeltexten stehen bleibt. Insofern ist die Rede von einer transtextuellen Semantik hier gerechtfertigt (vgl. Niehr 2014a, S. 46).

Diese Erweiterung des textlinguistischen Sprachinteresses auf Phänomene transtextueller Sprachstrukturen trägt dazu bei, dass im Forschungsbereich über die Einzeltexte hinausgehend Themenstrukturen, Themenfelder, Subthemen usw. untersucht werden können und zusätzlich die entsprechenden Formen der Themenentfaltung, Diskursstrategien usw. (vgl. Gardt 2007, S. 32). Auf der Diskursebene könnte, laut Gardt (2007, S. 47), mit der linguistischen Diskursanalyse eine Reihe von Forschungsbereichen erforscht werden: auf der Wort- und Satzebene sind es z. B. Morpheme, Komposita, Schlagwörter, Schlüsselwörter, Stigmawörter, Neologismen, Wort- und Metaphernfelder, Phraseologismen und syntaktische Merkmale wie Satzlänge, -arten, und -komplexität. Auf der Textebene sind das Layout, der Aufbau, die Intention eines Textes, Sprechakte, Topoi und Argumentationsformen, Präsuppositionen und Implikaturen sowie Frames, Schemata, Muster und Skripte Gegenstand von diskurslinguistischen Untersuchungen (vgl. Gardt 2007, S. 47).

Die Texte und Aussagen sind nicht deshalb interessant, weil sie grammatisch beschreibbare quantitative Erweiterungen von Sätzen darstellen, sondern „weil sie neben ihren syntaktischen Kohäsionsbedingungen als semantische Einheiten funktionieren“ (Spitzmüller und Warnke 2011, S. 21). Die linguistische Diskursanalyse ist deshalb aufgrund ihrer methodischen Vielfalt als ein Verfahren, eine Technik, eine „Lenkung des Blicks“ (Busse 2013b, S. 38), mithin eine Methode zur Analyse von Textkorpora, aufzufassen. Linguistische Diskursanalyse dient dabei nicht nur dazu, die Bedeutung der im jeweiligen Diskurs verwendeten Sprachzeichen zu entschlüsseln. Vielmehr hat sie die Aufgabe, so Busse und Teubert (1994, S. 23), semantische Voraussetzungen, Implikationen und Möglichkeitsbedingungen zu erfassen, die für einzelne Aussagen charakteristisch sind.

2.1.1 Die Kategorie ‚Diskurs‘ in der Linguistik

In den letzten Jahren wurde der Begriff *Diskurs* sowohl im wissenschaftlichen Bereich als auch im alltäglichen Gebrauch inflationär verwendet, so dass er „derart modisch geworden ist, dass man am liebsten vermeiden möchte, es weiterhin zu propagieren oder zum Gegenstand theoretischer Überlegungen zu machen“ (Schöttler 1989, S. 102). In der Philosophie, der Soziologie und der Sozialpsychologie, aber auch in der Linguistik hat der Begriff Diskurs eine hohe Relevanz, aber auch gleichzeitig keine einheitliche Bedeutung. Demzufolge zeichnet sich der Diskursbegriff dadurch aus, dass er mit dem größten Umfang an möglichen Bedeutungen und geringer Präzision im wissenschaftlichen Bereich verwendet wird. Die Vielfalt oder auch die Vagheit des Diskursbegriffs führen Spitzmüller und Warnke (2011) zum einen darauf zurück, dass mit der Verbreitung des Diskursbegriffs ab den 1970er Jahren auch eine gewisse Bedeutungskonkurrenz entstand. Damit ist nicht selten ein Kampf um die terminologische Hoheit einhergegangen. Bei diesem Kampf haben die Vertreter der verschiedenen Disziplinen die richtige Definition des Terminus jeweils für sich beansprucht (vgl. Spitzmüller und Warnke 2011, S. 5). Zum anderen fand der Diskursbegriff über die Medien Zugang in die Bildungssprache. Dort erfuhr er eine starke Bedeutungserweiterung, denn er entwickelte sich in den siebziger und achtziger Jahren zu einem Synonym für Dialog. Durch seine zunehmende Verwendung in der Öffentlichkeit avancierte der Diskursbegriff neben seiner fachwissenschaftlichen Verwendung zu einem Begriff des Allgemeinwortschatzes (vgl. Spitzmüller und Warnke 2011, S. 6). Dies verkompliziert den Gebrauch des Begriffs, da es nun „als chic gilt, ursprünglich wissenschaftliche Termini auch alltagssprachlich zu verwenden“ (Niehr 2014a, S. 7). Vokabeln wie Diskurs sind zu „Plastikwörtern“ (Pörksen 1988) geworden, „die austauschbar und in verschiedene Sachbereiche übertragbar sind, ohne dass die Sprecher über

eine Definition verfügten“ (Niehr 2014a, S. 7). Schöttler (1997, S. 134 f.) plädiert deshalb dafür, sich die Frage zu stellen, welche Bedeutung solche neuen Vokabeln sowohl im wissenschaftlichen als auch im politischen Alltagsgebrauch haben, wofür sie stehen und welche anderen Wörter dadurch verdrängt wurden.

Das französische Wort *discours* stammt vom spätlateinischen *discursus* mit der Bedeutung von „Verkehr“, „Umgang“, „Gespräch“. Im Lateinischen bedeutet das Wort *Diskurs* das „Auseinanderlaufen“, „Umherrennen“ und das lateinische Verb *discurrere* hat die Bedeutung „auseinanderlaufen“, „sich ausbreiten“ (vgl. Das Digitale Wörterbuch der deutschen Sprache). Mills (2007, S. 2) merkt hierzu an, dass die umfassenden, allgemeinen Bedeutungen des Begriffes stets im Spiel blieben und die wissenschaftlichen Bedeutungen in mehrfacher Hinsicht beeinflussten. Die Entwicklung des Diskursbegriffs basierte in der Linguistik auf den Arbeiten von Michel Foucault, welche die theoretische und epistemologische Grundlage für die Diskurslinguistik darstellen (vgl. Spitzmüller und Warnke 2011, S. 8). Foucaults Betrachtungsweise des Diskurses ist damit verbunden, dass die Sprache selbst aus einer anderen Perspektive betrachtet wird. Nach dieser Perspektive stand die strukturalistisch ausgerichtete Linguistik der 60er Jahre nicht mehr im Mittelpunkt. Das Konzept *Phonem, Morphem, Lexem, Syntax* kritisierte Foucault und postulierte, dass so wie sich im Zeichenmodell de Saussures das sprachliche Zeichen primär durch die Beziehung zu anderen sprachlichen Zeichen konstituierte, sich auch die Aussagen mit anderen Aussagen zu einem komplexen System verbinden (vgl. Spitzmüller und Warnke 2011, S. 69). Foucault versteht den Diskurs als „eine Menge von Aussagen, die einem gleichen Formationssystem zugehören“ (Foucault 1981, 156). Man kann aber nicht davon ausgehen, dass der Begriff *Diskurs* bei Foucault in einem umfangreichen System voll ausgearbeitet ist. Dieser Mangel an Systematik könnte ein Grund für die Vielzahl der Begriffsdefinitionen sowie für die Bedeutungsmodifikation sein (vgl. Mills 2007, S. 18). Diesbezüglich merkte Foucault selbst an, dass er den Begriff *Diskurs* nicht präzisiert, aber seine Bedeutung erweitert habe:

Schließlich glaube ich, daß ich, statt allmählich die so schwimmende Bedeutung des Wortes ‚Diskurs‘ verengt zu haben, seine Bedeutung vervielfacht habe: einmal allgemeines Gebiet aller Aussagen, dann individualisierbare Gruppe von Aussagen, schließlich regulierte Praxis, die von einer bestimmten Zahl von Aussagen berichtet [...] (Foucault 1981, 116).

Foucault definiert *Diskurs* zunächst als den umfassenden Bereich aller Aussagen. Das bedeutet, dass alle Äußerungen oder Texte, die in der realen Welt eine Bedeutung und eine Wirkung haben, als *Diskurs* gewertet werden (vgl. Mills 2007, S. 6 f.) Mit dem erweiterten Diskursver-

ständnis von Foucault geht eine Neubetrachtung der Sprache einher, die stets auch die Akteure und ihre Handlungen in den Blick zu nehmen versucht (vgl. Niehr 2014, S. 14). Die neue Perspektive der Forschung auf den Diskurs signalisiert im 20. Jh. einen Bruch mit früheren Annahmen in Bezug auf die Sprache. Anstatt die Sprache einfach als expressiv, transparent und als Vehikel der Kommunikation, als Form der Repräsentation zu betrachten, wurde sie als ein System mit eigenen Regeln und Zwängen sowie mit bestimmter Wirkung auf die Denk- und Ausdrucksweise des Einzelnen gesehen (vgl. Mills 2007, S. 7 f.). Die Betrachtung des Diskurses als „eine Menge von Aussagen, die einem gleichen Formationssystem zugehören“ (Foucault 1981, S. 156) begünstigte die Weiterentwicklung des Diskurses als übertextueller Wissensbegriff. Diese Entwicklung führt daher zu der Herausbildung einer neuen und breiteren Perspektive, die über den Begriff *Text* hinausgeht.

2.1.2 Zum Diskursbegriff der vorliegenden Studie

Aus den früheren Überlegungen zum Diskursbegriff resultierte die Tendenz zur Präzisierung des Begriffes *Diskurs* im linguistischen Bereich. Dies bedeutete jedoch nicht, dass sich in der Linguistik ein allgemein akzeptierter Diskursbegriff entwickelte, sondern dass sich etliche linguistische Auffassungen vom *Diskurs* herausbildeten, die aber belegen, dass der Begriff *Diskurs* dem linguistischen Forschungsfeld angehörte. Der Ausgangspunkt der Annäherung an einen linguistischen Diskursbegriff besteht darin, dass (linguistische) Diskursanalyse als eine Erweiterung der Textlinguistik betrachtet wird, indem die Diskursanalyse „über Textgrenzen hinweg geht und stets Ensemble von Texten (ein sogenanntes Textkorpus) in den Blick nimmt“ (Niehr 2014, S. 14). Diese Erweiterung des Diskursbegriffs geht im forschungspraktischen Sinn mit einer Erweiterung der sprachlichen Analyse einher, die zuvor beim Text endete. Es geht dann im linguistischen Forschungsbereich, so Spitzmüller und Warnke (2011, S. 23), um eine „transtextuelle Sprachanalyse“, die über die Einzeltexte hinausgeht. Da der Diskursbegriff in starkem Maße dadurch definiert wird, dass er als eine Erweiterung der Textebene zu verstehen ist, wird *Diskurs* häufig durch seine Differenz zu einer Reihe von Begriffen wie *Text*, *Satz* oder *Ideologie* charakterisiert (vgl. Mills 2007, S. 4). In diesem Zusammenhang haben Spitzmüller und Warnke (2011, S. 23) mit einem Beispiel aus dem Diskurs der globalen Erwärmung den Begriff *Diskurs* im Vergleich zu anderen sprachlichen Strukturen dargelegt:

Morphem	Kleinste bedeutungstragende Einheit in der Kommunikation über globale Erwärmung [{ <i>Klima-</i> }]
Wort	Lexikalische Einheit mit Zeichenrelevanz in der Kommunikation über globale Erwärmung [<i>Klimawandel</i>]
Satz	Singulare Aussage über globale Erwärmung in Gestalt einer relativ vollständigen grammatisch unabhängigen Einheit [<i>Ob wir durch den Klimawandel in Zukunft mehr Angst vor solchen extremen Wetterlagen haben müssen, könne man allerdings nicht pauschal sagen.</i>]
Text	Primär monologische, schriftlich fixierte Handlung in der Kommunikation über globale Erwärmung [Artikel <i>Wetterphänomene: Hitze und Flut</i> . In: Süddeutsche Zeitung, 14.08.2010]
Diskurs	Virtuelle Gesamtheit von Äußerungen zur globalen Erwärmung in einer analytisch gegebenen Zeit [Sammlung von Äußerungen über den Klimawandel in deutschsprachigen Tageszeitungen] ⁶

Die Rezeption des Diskursbegriffs in der Linguistik diene nicht nur zur Präzisierung linguistischer Auffassungen von *Diskurs*, sondern begünstigte auch, dass sich linguistische Begriffsbestimmungen etablierten. Dabei beziehen sich die Begriffsbestimmungen im linguistischen Bereich auf unterschiedliche Merkmale der Diskurse. Adamzik (2010, S. 254) betont in ihrer Definition die thematisch zusammenhängenden sprachlichen Äußerungen als zentrale Struktur des Diskurses. Sie versteht den Begriff *Diskurs* als

eine prinzipiell offene Menge von thematisch zusammenhängenden und aufeinander bezogenen Äußerungen. Es handelt sich nicht um objektiv und (streng) gegeneinander abgegrenzte Komplexe, sondern um Zusammenhänge, die eine Kommunikationsgemeinschaft im gesellschaftlich-historischen Prozess als geistige Ordnungsgröße konstituiert, vor deren Hintergrund einzelne Äußerungen und Texte produziert und rezipiert werden oder, um eine modische Formulierung zu benutzen, in die sie sich einschreiben (Adamzik 2010, S. 254).

Die Definition verweist auf die Funktion der sprachlichen Äußerungen bzw. auf den Diskurs als konstituierende Größe für gesellschaftliche Prozesse. Diskurse sind daher keine bloße Sammlung von Äußerungen, sondern eine Summe von Aussagen, die sich innerhalb eines sozialen Kontextes abspielen; die durch diesen sozialen Kontext determiniert werden (vgl. Mills 2007, S. 11). Diesen sozialen Charakter des Diskurses bestätigt Macdonnell (1986), als sie zu dem Schluss kommt, dass die institutionalisierte Natur des Diskurses und seine Verortung im Sozialen in allen Ansätzen von zentraler Bedeutung sind. Sie stellt zudem fest, dass der Dialog die grundlegende Bedingung des Diskurses ist: „Alles Sprechen und Schreiben ist

⁶ Die Übersicht geht auf Spitzmüller und Warnke 2011, S. 23, und Niehr 2014, S. 29, zurück.

sozial“ (zit. n. Mills 2007, S. 11). Die sprachlichen Äußerungen, die sich auf ein Thema beziehen, stehen dabei im Mittelpunkt der Gesamtgesellschaft. In Bezug auf das zu behandelnde Thema stellen die zusammenhängenden Äußerungen eine punktuelle Untersuchung eines gesellschaftlichen relevanten Ereignisses (Görlach 2009, S. 35) in einem bestimmten Kontext dar. Davon ausgehend wird der Diskurs als „Text im Kontext“ (Titscher 1998, S. 44), als „Dialog zu einem Thema und als Korpus“ (Wengeler 2000, S. 55) gesehen. Für die vorliegende Studie ist die Definition von Busse und Teubert (1994) von großer Bedeutung. Sie haben versucht, den Diskursbegriff im Bereich der Linguistik zu präzisieren sowie forschungspraktisch zugänglich zu machen. Sie definieren den Diskurs wie folgt:

Unter Diskursen verstehen wir im forschungspraktischen Sinn virtuelle Textkorpora, deren Zusammensetzung durch im weitesten Sinne inhaltliche (bzw. semantische) Kriterien bestimmt wird. Zu einem Diskurs gehören alle Texte, die sich mit einem als Forschungsgegenstand gewählten Gegenstand, Thema, Wissenskomplex oder Konzept befassen, untereinander semantische Beziehungen aufweisen und/oder in einem gemeinsamen Aussage-, Kommunikations-, Funktions- oder Zweckzusammenhang stehen, den als Forschungsprogramm vorgegebenen Eingrenzungen im Hinblick auf Zeitraum/Zeitabschnitte, Areal, Gesellschaftsausschnitt, Kommunikationsbereich, Texttypik und andere Parameter genügen, und durch explizite oder implizite (text- oder kontextsemantisch erschließbare) Verweisungen aufeinander Bezug nehmen bzw. einen intertextuellen Zusammenhang bilden (Busse und Teubert 1994, S. 14).

Die Definition hebt hervor, dass Diskurse als virtuelle Textkorpora verstanden werden können, da im forschungspraktischen Sinne Diskurse nur über Textkorpora zugänglich sind. Außerdem betonen Busse und Teubert den transtextuellen Charakter von Diskursen. Die Definition stellt ferner den Begriff *Textkorpus* bzw. *Korpus* heraus. Der Diskursbegriff von Busse und Teubert (1994) hebt darauf ab, dass die Textkorpora auf thematischer Gleichartigkeit basieren. Jung (1996, S. 459) geht weiter über die Textkorpora hinaus und plädiert dafür, dass ausgehend von der thematischen Beziehung Diskurse nicht aus Textkorpora, sondern aus „Aussagenkorpora“ bestehen. Der Unterschied zwischen Text und Aussage in diesem Kontext besteht darin, dass aus den einzelnen Aussagen und Textabschnitten ein Textkorpus erstellt werden kann. Bei dem Textkorpus müssen dann vollständige Texte zusammengestellt werden. Jung argumentiert, dass die Auffassung von Diskursen als Textkorpora im Widerspruch zu dem Element des gemeinsamen Themas steht:

Kein Text läßt sich durch seine Zugehörigkeit zu einem Diskurs vollständig erfassen. Auch in thematisch einschlägigen Texten kommen Inhalte vor, die man zum gleichen Diskurs rechnen möchte, weil offensichtlich zwischenzeitlich das Thema wechselt, d.h. an anderen Diskursen weitergesponnen wird. Solche Passagen wird der an einem Diskurs interessierte Analytiker aber in der Regel stillschweigend übergehen. [...] Hinzu kommen prominente Textsorten wie Regierungserklärungen, die verschiedene Themen in klar voneinander abgrenzbaren Passagen abspulen. Zählt man nun trotzdem den ganzen Text zu einem Diskurs oder berücksichtigt man ihn überhaupt nicht, obwohl

darin ein sehr prominentes Textstück vorkommt, auf dem viele spätere Texte beruhen? (Jung 1996, S. 459).

Jung schlägt also vor, dass für die Analyse von Diskursen nicht vollständige Texte, sondern eine Sammlung von Aussagen zugrunde gelegt werden soll. Ein Diskurs basiert demnach auf einem „Aussagegeflecht“ zu einem bestimmten Thema. Dieses Aussagegeflecht erweist sich nicht als bloß vielfältige Gruppen von Äußerungen, sondern als Aussagen, die Bedeutung, Macht und Wirkung innerhalb ihres sozialen Kontextes haben. Diskurse bestehen daher aus solchen Aussagen, die eine Wirkung erzielen: „Was bezeichnet oder Bedeutung hat, kann als Teil des Diskurses angesehen werden“ (Macdonnell 1986, 4). Aussagen sind nicht dasselbe wie Sätze. Mills erklärt das wie folgt:

Wenn beispielsweise ein Richter erklärt: „Ich verurteile Sie zu drei Jahren Gefängnis“, dann ergeben sich daraus eine ganze Reihe von Folgen. Demzufolge kann die Aussage „ich verurteile Sie ...“ sowohl als Aussage als auch als ein Teil eines Diskurses angesehen werden, denn solch eine Aussage entfaltet ihre Wirkung nur im Kontext anderer Äußerungen (Mills 2007, S. 13 f.).

Aus dem Islamdiskurs könnte die Aussage „der Islam gehört zu Deutschland“ ein Beispiel dafür sein, inwieweit eine Aussage eine zentrale Bedeutung und Wirkung auf einen Diskurs hat oder ein Teil eines Diskurses sein kann. Als der ehemalige Bundespräsident Christian Wulff 2006 sagte: „Der Islam gehört zu Deutschland“, rief das eine heftige Debatte in der deutschen Öffentlichkeit hervor und warf die Frage nach der Position des Islams in der Gesellschaft auf. Die Verlagerung von Texten zu Aussagen hat bei der empirischen Untersuchung durchaus methodische Konsequenzen. Die Konzentrierung einer Korpus-basierten Perspektive auf Textaufbau, -strategien, -intention hat die Auswirkung, dass keine großen Textmengen miteinbezogen werden, was dazu führt, dass nur sehr kurze Zeitspannen oder nur sehr wenige Texte in die Untersuchung aufgenommen werden. Bei Aussagekorpora ist es hingegen möglich, größere Textmengen heranzuziehen, da die Konzentrierung hier auf die Aussagen und ihre Kontextualisierung im Text und nicht auf den Text insgesamt gerichtet ist (vgl. Jung 1996, S. 461).

2.1.3 Forschungsstand

Der Islamdiskurs besteht aus vielfältigen Teildiskursen über Themen wie „politischer Islam“, „Salafisten“, „Kopftuchdebatte“, „Islamunterricht in Deutschland“, „islamische Organisationen in Deutschland“ etc., oder auch aus Themen der Auslandspolitik wie „die Situation in Afghanistan“, „der Anschlag vom 11. September“ und seit geraumer Zeit der sogenannte „IS“ (Islamischer Staat) und das mit ihm verbundene Dilemma, dass sich Jugendliche aus Europa und auch Deutschland radikalisierten. Das bedeutet, dass der Islam keinen eigenen Diskurs

aufweist, sondern um ihn viele Debatten und Diskussionen kreisen. Die Beschäftigung mit dem Thema Islam aus einer diskurslinguistischen Sicht hat sich in den letzten Jahren entwickelt. Die Debatte um das Thema Islam schließt verwandte Forschungsgebiete wie die soziopolitischen, religionswissenschaftlichen und medienwissenschaftlichen Ansätze ein. Deshalb wurde das Thema außer in der Sprachwissenschaft multidimensional behandelt. In der linguistischen Diskursanalyse hat sich Kalwa (2013) in ihrem Promotionsprojekt mit dem „Islam-Konzept“ in Deutschland beschäftigt. In ihrer Arbeit hat sich Kalwa hauptsächlich auf das Konzept Islam anhand des Kölner Moscheebau-Diskurses sowie des Buchs von Thilo Sarrazin „Deutschland schafft sich ab“ und auf eine quantitative korpuslinguistische Analyse für das Konzept Islam im Jahre 2009 konzentriert (vgl. Kalwa 2013). Mit ihrer Analyse gelingt es ihr, unterschiedliche Islamkonzepte in Deutschland aufzuzeigen. Die Vielfalt der methodischen Analyse bei Kalwa und die unterschiedlichen Zugänge zum Textmaterial begünstigen eine multidimensionale Betrachtung der Islamthematisierung und führen zudem zu einer Bestätigung der Ergebnisse. Dies ging aber auf Kosten einer detaillierten Untersuchung der sprachlichen Mittel im Islamdiskurs. Dazu trägt die quantitative Analyse in Kalwas Untersuchung zu allgemeinen Ergebnissen bei, die dann erst erweitert und vertieft werden können, wenn sie mit einer qualitativen Analyse erweitert werden. Kalwas Arbeit gehört aber dennoch zu den ersten wichtigen Arbeiten, die das Thema Islam aus einer diskurslinguistischen Sicht betrachtet und somit einen wichtigen Beitrag in diesem Bereich geleistet haben. Sabine Schiffer (2005) hat sich in ihrer Dissertation mit dem gesamten Bild des Islams in der Presse befasst (vgl. Schiffer 2005). Schiffer hat in ihrer Arbeit im Wesentlichen das Islambild in der Presse erforscht. Ihr ist es gelungen, nicht nur die mediale Darstellung des Islams zu beschreiben, sondern auch die Strategien und Techniken, die im Mediendiskurs zum Thema Islam dominant sind, darzustellen. Dazu hat Schiffer einige islamische Ausdrücke als Repräsentanten für den Islam aus einer lexikalisch-semanticen und auch islamwissenschaftlichen Sicht untersucht und exemplarisch die Berichterstattung zu der Schriftstellerin Taslima Nasrin ermittelt. Die begrenzte Korpus-Analyse für eine Auswahl von islamischen Ausdrücken, die Schiffer in ihrer Arbeit durchgeführt hat, wird in der vorliegenden Arbeit mit einer detaillierten Analyse des Islamdiskurses erweitert und vertieft.

In den Bereichen „Kultur und Religion“, „Kulturrassismus“ und „antimuslimischer Diskurs“ haben sich vor allem in den letzten 20 Jahren einige Arbeiten mit dem Islamdiskurs im Allgemeinen beschäftigt. Dabei konzentrierten sich solche Arbeiten auf die Untersuchungen geltender Einstellungen und Stereotype sowie auf unterschiedliche Akteur-Positionen aus einer kulturellen Perspektive. Die Arbeiten von Iman Attia, z. B. „Antiislamismus und Islamis-

mus – Gemeinsamkeiten und Unterschiede eines rassistischen Diskurses 2004“, „Islamkritiker zwischen Orientalismus, Postkolonialismus und Postnationalsozialismus 2010“, „Diskurse des Orientalismus und antimuslimischen Rassismus in Deutschland 2009“, „Kulturrassismus und Gesellschaftskritik 2007“ und ihre Monografie „Die westliche Kultur und ihr Anderes 2009“ sind in diesen Forschungsbereich einzuordnen. Yasemin Shooman hat die Forschung in diesem Fachgebiet erweitert und thematisch eingegrenzt. Mit ihrer Arbeit „... weil ihre Kultur so ist« – Narrative des antimuslimischen Rassismus 2014“ hat Shooman mit einem weiten Spektrum von Quellen, bestehend aus Sachbüchern von auflagenstarken Autoren wie Thilo Sarrazin, Necla Kelek und Peter Scholl-Latour sowie Bild- und Textquellen aus dem englisch- und deutschsprachigen Internet, einen wichtigen Beitrag zur Erforschung des antimuslimischen Rassismus geleistet. Es ging bei Shooman darum, wie in den antimuslimischen Diskursen die Kategorien Kultur, Ethnizität, Religionszugehörigkeit, Geschlecht und Klasse als Konstituenten des antimuslimischen Rassismus verwendet werden.

Sowohl im politisch-soziologischen als auch im medienwissenschaftlichen Bereich befassen sich zahlreiche Arbeiten mit dem Thema Islam, die sich generell von der Sprachwissenschaft als Ausgangspunkt distanzieren. Dazu gehören beispielsweise die Arbeiten von Halm (2008), Hafez und Richter (2007), Bielefeldt und Heimeyer (1998) und Schiffauer (1998). Andere Arbeiten haben sich auf einen Diskursbereich beschränkt. Petra Klug hat z. B. nur die Bundestagsdebatten vor und nach dem 11. September untersucht: „Feindbild Islam? Die Diskurse über Muslime in Bundestagsdebatten vor und nach dem 11. September“.

Die arabisch-islamischen Ausdrücke sind aus einer lexikalisch-lexikografischen Sicht im Gegensatz zu den diskurs- und korpuslinguistischen Ansätzen intensiv untersucht worden. In der germanistischen Sprachwissenschaft begann seit den Anfängen des 20. Jh. die Beschäftigung mit dem Thema „Arabische Wörter im Deutschen“. Der Orientalist Enno Littmann schrieb 1924 über „Morgenländische Wörter im Deutschen“. Littmann verfolgte aus einer semantisch-lexikalischen Sicht die arabischen Wörter, die damals ins Deutsche aufgenommen wurden. Littmanns Werk gilt in diesem Bereich als wesentliche Grundlage für diesbezügliche Fragen. Die danach entstandenen Arbeiten sind Lexika, welche die arabischen und islamischen Ausdrücke im Deutschen darstellen. Dazu gehören die Arbeiten von Osman (vgl. Osman 1992: Kleines Lexikon deutscher Wörter arabischer Herkunft, 1992, München) und Unger (vgl. Unger 2006: Von Algebra bis Zucker: Arabische Wörter im Deutschen). Mit seinem Beitrag „Kulturspezifische Ausdrücke fremder Herkunft als Problematik im allgemeinen einsprachigen Wörterbuch“ ist Mansour 1998 der kulturellen Bedeutungskomponente der islamischen Lexeme in den einsprachigen Wörterbüchern nachgegangen. In diesem Bereich verortet

sich auch meine Magisterarbeit (Saif 2009), in der die Darstellung der islamischen Termini in den deutschen Lexika erforscht wurde.

2.2 Schlagwörter im Islamdiskurs

Bei der Analyse der Wortebene zeigt sich, dass bestimmte Wörter inflationär verwendet werden. Solche Wörter gewinnen im Sprachgebrauch zu einer bestimmten Zeit besondere Aktualität und Bedeutung. Dieckmann beschreibt solche Schlagwörter als „auffälligste Erscheinung der politischen Meinungssprache“ (Dieckmann 1975, S. 101). Durch die drei Eigenschaften semantisch, pragmatisch und morphologisch kennzeichnet Kaempfert (1990, S. 1200) das Schlagwort. Aus einer semantischen Perspektive wird in einem Schlagwort ein Programm, eine Zielvorstellung, ein Ideal hervorgerufen. Mit dem Schlagwort wird auf eine bestimmte Sichtweise oder einen bestimmten Standpunkt hingewiesen. Hermanns bezeichnet das Schlagwort in dieser Hinsicht als „Vehikel – oder Chiffren – von Gedanken“ (Hermanns 1994, S. 12). Dieser semantische Aspekt unterscheidet das Schlagwort vom Modewort, das häufig aber nicht ideologisch verwendet wird (Pörksen 2005, S. 143 f.). Pragmatisch gesehen wird ein solches als Schlagwort verstanden, wenn es „in einer gegebenen Gesellschaft oder Gruppe [...] besondere Aktualität und Bedeutung gewinnt“ (Kaempfert 1990, S. 1200). Dieckmann (1975, S. 102) betont, dass die Schlagwörter nicht als solche geboren wurden, sondern erst durch den Sprachgebrauch zu Schlagwörtern werden, denn: „Ein Wort ist nicht Schlagwort, sondern wird als Schlagwort gebraucht.“ Das meint, dass Schlagwörter kein Phänomen der *langue* sind und immer nur im konkreten Sprachgebrauch als Schlagwörter verwendet werden können (vgl. Niehr 2014b, S. 70). Morphologisch gesehen sind Schlagwörter Lexeme oder Syntagmen mit dem Status von Mehrwortlexemen, die im Satz die Position von Wörtern einnehmen (vgl. Kaempfert 1990, S. 1200). Aus dieser Perspektive wird das Schlagwort von ähnlichen sprachlichen Kategorien wie Losung, Parole, Slogan abgegrenzt (vgl. Pörksen 2005, S. 144.). Kaempfert (1990, S. 198 f.) fasst die wesentlichen Eigenschaften von Schlagwörtern zusammen:

1. Bestandteil der Öffentlichkeitssprache oder der politischen/ideologischen Sprache;
2. temporäre Gebrauchshäufigkeit;
3. Mittel der (agitatorischen) Rede (Kampfmittel, Beeinflussung, Argument);
4. hochgradige Affektbesetzung;
5. Ausdruck eines Parteistandpunkts / wertender Charakter;

6. aufreizender / auffordernder / appellativer Charakter;
7. Solidarisierungseffekt;
8. Programmverdichtung;
9. semantische Unbestimmtheit (bei scheinbarer Klarheit);
10. prägnante Prägung.

Bei der Bestimmung des Schlagwortes hebt Klein (1989, S. 11) die semantische, pragmatische Eigenschaft und die hohe Gebrauchsfrequenz hervor. Nach Klein können Wörter als ‚politische Schlagwörter‘ bezeichnet werden, „wenn sie in öffentlichen Auseinandersetzungen häufig, oft inflationär, verwendet werden und wenn sie in komprimierter Form politische Einstellung ausdrücken oder provozieren“ (Klein 1989, S. 11). In der modernen Forschung wird das Schlagwort als ein Ausdruck bezeichnet, „der zu einer bestimmten Zeit besondere Aktualität gewinnt und mit dem ein Programm oder eine Zielvorstellung öffentlich propagiert wird“ (Niehr 2014b, S. 70). Dieckmann definiert das Schlagwort durch seine Funktion. Nach Dieckmann dient das Schlagwort „der Beeinflussung der öffentlichen Meinung im System der Meinungsbildung (Erziehung) und Meinungsänderung (Propaganda)“ (Dieckmann 1975, S. 101). Deshalb wird das Schlagwort in der Alltagssprache meist abwertend verwendet (vgl. Girnth 2002, S. 53).

Schlagwörter haben die Funktion, Gefühle und Emotionen zu bewegen bzw. zu steuern, und somit dienen Schlagwörter zur gesellschaftlichen Kontrolle (vgl. Niehr 2014b, S. 70). Da Schlagwörter durch ihren appellativen Charakter „sowohl das Denken wie auch die Gefühle und das Verhalten von Menschen steuern, werden sie in metaphorisch-polemischer Perspektive mit einer gefährlichen Waffe verglichen, die der politische Gegner in der Hand hält“ (Niehr 2014b, S. 70). Im Sprachgebrauch haben Schlagwörter deshalb eine entscheidende Rolle. Sie dienen häufig dazu, komplizierte Sachverhalte zu vereinfachen (vgl. Niehr 2014b, S. 70). Strauß, Haß und Harraß (1989, S. 33) stellen hierzu fest: „Schlagwörter sind stets auf die emotionale und intellektuelle Beeinflussung der Öffentlichkeit gerichtet, sie sind immer auch motiviert von dem Willen, die intellektuelle Wirklichkeitserfahrung zu lenken“:

In den Schlagwörtern werden die Programme kondensiert. Sie erheben Relatives zu Absolutem, reduzieren das Komplizierte auf das Typische, Überschaubare, Einfach-Gegensätzliche und bilden dadurch bipolare Wortschatzstrukturen aus; sie bringen das Abstrakt-Ferne sprachlich nahe und geben der Meinungssprache ihre emotionellen Obertöne (Dieckmann 1975, S. 103).

Diese Aufgabe wird leicht realisierbar, wenn mithilfe von Schlagwörtern „Differenzierungen ausgeblendet werden und die Wirklichkeit in scheinbar plausible Gegensatzpaare gefasst wird“ (Niehr 2014b, S. 70), wie z. B. *Freiheit statt Sozialismus*. Aus der brisanten Ausprägung des Schlagworts in der Öffentlichkeit kann es dazu kommen, dass sich ein Schlagwort zu einem Slogan erweitern lässt. Das erfolgt, so Niehr (2014), durch die Explizierung ihrer illokutiven Rolle. Diese Weiterentwicklung lässt sich anhand der Ausdrücke *Scharia* und *Islamisierung* aufzeigen: So kursieren diskriminierende Slogans wie „Stoppt Islamisierung“ und „Scharia? Nein danke“.

Verwandt mit dem Schlagwort ist das Symbolwort. Girnth (2002, S. 52) betrachtet das Symbolwort als den Kernbestand des Ideologievokabulars. Nach Girnth haben Symbolwörter die Funktion,

die komplexe Wirklichkeit vereinfachend, man könnte auch sagen verdichtend darzustellen. In der öffentlich-politischen Kommunikation sind sie auf Grund ihrer Reduktionsleistung leicht verfügbar und besitzen eine starke emotionale Anziehungskraft auf die Adressaten. Indem sie die komplexe Wirklichkeit reduzieren, weisen sie ihr gleichzeitig eine ideologiekonforme Wertung zu (Girnth 2002, S. 52).

Diese Eigenschaften teilt das Symbolwort mit dem Schlagwort. Girnth geht auf die abgrenzenden Eigenschaften zwischen Symbol- und Schlagwort ein. Während ein Symbolwort „einen historisch gewachsenen Orientierungspunkt darstellt und fest in das ideologische Wertesystem einer Gemeinschaft eingebunden ist“, ist ein Schlagwort „abhängig von der politischen Aktualität des Sachverhalts, auf den es Bezug nimmt“ (Toman-Banke 1996, S. 54, nach Girnth 2002). Da das Schlagwort von der politischen Aktualität abhängig ist, ist es nach Girnth (2002, S. 53) mit dem Wahlslogan vergleichbar. Zu den Unterschieden zwischen Symbol- und Schlagwort gehört, dass Symbolwörter beständig sind. Charakteristisch für Schlagwörter hingegen ist ihre relative Kurzlebigkeit (vgl. Girnth 2002, S. 53). Aufgrund dieser Ähnlichkeit zwischen den Kategorien Schlag- und Symbolwort kann es sein, „dass ein Schlagwort durch ständigen Gebrauch in den Rang eines Symbolworts erhoben worden kann bzw. ein Symbolwort als Schlagwort benutzt wird“ (Girnth 2002, S. 53).

Da Schlagwörter nicht nur negativ benutzt werden können, sondern laut Ladendorf (1906) den Standpunkt für oder gegen etwas hervorheben können, können zwei verschiedenen Arten von Schlagwörtern unterschieden werden. In dieser Hinsicht haben Schlagwörter „immer eine von zwei möglichen Appellfunktionen“ (Hermanns 1994, S. 13). Demgemäß lassen sich die Schlagwörter in Stigmawörter und Fahnenwörter unterteilen. Stigmawörter dienen dazu, den politischen Gegner zu diffamieren (vgl. Girnth 2002, S. 54), „indem sie irgendetwas Negati-

ves (das man allerdings bekämpfen möchte)“ (Hermanns 1994, S. 19) bezeichnen. Fahnenwörter dienen hingegen dazu, die Eigengruppe aufzuwerten (vgl. Girnth 2002, S. 54). Fahnenwörter sind nach Hermanns solche Schlagwörter, die so verwendet werden,

daß an ihnen Freund und Feind den Parteistandpunkt, für den sie stehen, erkennen sollen [...]. Solche Wörter können in der Tat, wenn man sie ostentativ verwendet, wie eine Fahne wirken, die man hoch hält und ins Feld führt – oder auch wie ein rotes Tuch (Hermanns 1994, S. 16).

Ein Schlagwort kann außerdem gleichzeitig als Stigma- und Fahnenwort benutzt werden. Als Beispiel erwähnt Girnth (2002, S. 54) das Wort Pazifismus: „Ist Pazifismus für die Anhänger einer Friedensbewegung ein Fahnenwort, so wird es von Politikern, Militärs und eher rechtsstehenden politischen Gruppierungen als Stigmawort verwendet.“ Der Öffentlichkeit kommt dabei eine wichtige Rolle zu, insofern sie den Raum darstellt, in dem die Schlagwörter hervorgerufen und positiv oder negativ verwendet werden. Die politische Auseinandersetzung trägt nicht nur zur Dominanz, Auf- bzw. Abwertung bestimmter Ausdrucksformen bei, sondern beeinflusst vielmehr auch die Rezeption solcher Wörter. Denn „im Wechselspiel der politischen Auseinandersetzung finden hier die diskutierten Inhalte ihre passenden lexikalischen Ausdrucksformen“ (Burkhardt 1998, S. 99). Wird ein Wort häufig in positiven Kontexten verwendet, beeinflusst dies dessen Rezeption und umgekehrt. Diese konnotativen Nebenbedeutungen sind neben der begrifflichen Grundbedeutung, der denotativen Bedeutung, ein wichtiger Bestandteil der Bedeutungszuschreibung. Mit der Bezeichnung von Dingen wird zugleich eine Bewertung vorgenommen. Bei der Wahrnehmung bestimmter Ausdrücke werden demzufolge spezielle Konnotationen evoziert: „wie beim ‚Sportwagen‘ [teuer], aber auch evaluative, bewertende Merkmale wie ‚Vollbeschäftigung‘ [gut], ‚Politikverdrossenheit‘ [schlecht]“ (Niehr 2014b, S. 67).

Aufgrund der Verwendung islamischer Begriffe im politischen Sprachgebrauch und deren Verbindung zu bestimmten Ereignissen werden bei ihnen vorwiegend negative Konnotationen evoziert, was dazu führt, dass die Konnotationen eines Ausdrucks im Sprachgebrauch bei den Rezipienten noch eindeutiger und entscheidender bei der Bedeutungszuschreibung sind als die lexikalische Grundbedeutung. Nehmen wir aus dem Islamdiskurs das Wort *Dschihad* als Beispiel, dann fällt auf, dass es in der Öffentlichkeit viel deutlicher ist, welche Konnotationen das Wort *Dschihad* markiert bzw. evoziert, als das, was genau das Wort *Dschihad* in der Alltagssprache bedeutet. Laut Hermanns (2012, S. 198) sind in diesem Fall die inhaltlichen Füllungen, die man aus Wörterbüchern erfährt, sehr viel weniger eindrucksvoll. So stellt sich die Frage, welche Konnotationen mit Wörtern wie *Islam*, *Dschihad*, *Scharia*, *Koran* evoziert werden. Betrachtet man die Verwendung der islamischen Ausdrücke, die den Islam in der

Öffentlichkeit repräsentieren, stellt sich dann heraus, dass vor allem Ausdrücke wie *Dschihad*, *Scharia*, *Koran* seit den 80er Jahren zumeist in pejorativen Kontexten verwendet werden. Eine Umfrage des Allensbacher Instituts aus dem Jahre 2004 zeigt, dass 83 Prozent mit dem Wort *Islam* direkt Fanatismus und Radikalität verbinden. 81 Prozent verbinden mit ihm das starre Festhalten an althergebrachten Glaubensgrundsätzen, fast 70 Prozent dachten beim Stichwort *Islam* an Gewaltbereitschaft, Rache und Vergeltung (vgl. Böltz 2011, S. 112). Ähnliches würde sich vielleicht bei Wörtern wie *Dschihad* und *Scharia* ergeben. Bei *Dschihad* denkt man an Gewalt, Gewaltanwendung, Krieg bzw. Töten von Ungläubigen: „Heiliger Krieg gegen die Ungläubigen“⁷, „Entscheidungsschlacht zwischen Glauben und Unglauben“⁸, „Heiliger Krieg gegen die ungläubigen Kreuzfahrer“⁹, „Glaubenskrieg“¹⁰. *Scharia* wird teilweise mit Strafen wie Steinigung, Kopfabschlagen und Handabhacken in Verbindung gebracht:

Die Scharia mit ihren Strafen, dem Köpfen und Hände-Abschlagen (...) ¹¹

Zu diesem Gesetz gehören das Strafrecht der Steinigung, des Auspeitschens, des Abschneidens von Hand oder Fuß und des Blutgesetzes, etc. ¹²

In Bezug auf den Islamdiskurs mag die Verwendung der Wörter *Kopftuch*, *Moschee* und *Minarett* in den Medien in zwei zeitlichen Phasen als anschauliches Beispiel dienen. Die Betrachtung der oben genannten Wörter vor der Debatte um das Kopftuch, Moscheebau und Minarettverbot und danach zeigt deutlich, dass das *Kopftuch* beispielsweise vor allem nach dem Politikum um das Kopftuch als „mehr als nur *ein Tuch* verwendet wird, das von Frauen um den Kopf gebunden getragen wird“ (Mansour 2008, S. 19) und als ein politisches Symbol gelten kann. Durch intertextuelle Sinngebungen in den Diskursen etablieren sich neue deontische Bedeutungen für die islamischen Ausdrücke. Dieser Prozess der Sinnerweiterung bzw. des Bedeutungswandels steht in direkter Wechselwirkung mit dem Sprachgebrauch. Das heißt, erst wenn Ausdrücke in die Öffentlichkeit aufgenommen und häufig verwendet werden, werden ihre Bedeutungen bestritten, ausgehandelt und erweitert. Der Sprachgebrauch ist in diesem Zusammenhang die Voraussetzung dafür, dass Begriffe mit weiteren bzw. anderen Bedeutungen konnotiert werden. Aus dem Wortschatzbereich des Islams sind die Ausdrücke *Moschee* und *Minarett* ein anschauliches Beispiel für die Erweiterung bzw. Aushandlung der Begriffe in der Öffentlichkeit. Beide Begriffe sind in den letzten Jahren wegen der Diskussion

⁷ Frankfurter Allgemeine Zeitung, 17.09.2001.

⁸ die tageszeitung, 11.10.2001.

⁹ die tageszeitung, 16.11.2001.

¹⁰ Frankfurter Allgemeine Zeitung, 18.09.2001.

¹¹ Süddeutsche Zeitung, 26.01.1996.

¹² Frankfurter Rundschau, 10.03.1999.

über den „Moscheen-Bau“ in Deutschland und das „Minarett-Verbot“ in der Schweiz stark mit Konnotationen des politischen Islams, des politischen Strebens des Islams, der „Islamisierung Europas“ usw. beladen. Dabei wird der Ausdruck *Moschee* im heutigen Sprachgebrauch nicht als „Gotteshaus“ (Duden Universalwörterbuch) wahrgenommen. Die Bedeutung geht über die in den allgemeinen Bedeutungswörterbüchern kodierte Definition hinaus, und so wird *Moschee* seit der Debatte um den Moscheebau mit vielen negativen Konnotationen in Verbindung gebracht. Ein regelmäßiger Besuch der Moschee an sich wird als eine zunehmende Religiosität betrachtet, die wiederum mit Konnotationen wie „Fundamentalismus“, „Extremismus“ bis hin zu „Terrorismus“ verbunden sind. Daher werden die Moscheen als wichtiger „Reibungspunkt“ angesehen (vgl. Jäger und Jäger 2007, S. 113). Seit den 90er Jahren erscheint die zunehmende Sichtbarkeit der Moscheen in den deutschen Städten als Störfaktor. Die Ausbreitung der Moscheen in Deutschland könnte dazu führen, dass nichtmuslimische Bürger und Bürgerinnen sich abgegrenzt fühlen. In einem Interview drückt eine deutsche Bürgerin Folgendes aus:

Na, aber das is' wieder dann sonne Sache, die ich so seh', wenn ich als Deutscher im Ausland bin, wo halt grad die Kirchen-Leute halt in die Kirche gerufen werden durch Gesang und nich' durch Glocken, die gibt's da nich', dann brauch' (...) nich' irgendein Deutscher zu komm' und sonne Glockenkirche hinzubaun. Dann soll er sich da auch dran halten. (...) Genauso brauchen die ja morgens um halb vier oder vier nich anzufragen zu singen. * (...) man sollte sich mehr dem Land anpassen, in dem man lebt (Jäger und Jäger 2007, S. 113).

Es handelt sich dabei nicht um ein „Gotteshaus“, in dem man Gott verehrt, sondern um Horte der Gewalt und des Fundamentalismus. Auch das Wort *Minarett* bedeutet im Islamdiskurs nicht einfach „Turm einer Moschee“¹³. Vielmehr bezieht sich das Wort nach der Debatte um das Minarett-Verbot auf ein Symbol, das die Macht und Präsenz des (politischen) Islams verkörpert. Somit kommt es dazu, dass die Moschee im außersprachlichen Kontext als abstrakter Gegenstand gesehen wird, der für den Islam steht. Dementsprechend sind Angriffe, Brandanschläge etc. gegen Moscheen in deutschen Städten im Wesentlichen nicht (nur) gegen die Moschee als Gebäude gerichtet, sondern dagegen, was die Moschee repräsentiert, nämlich den Islam. Bemerkenswert ist die Annahme, dass es andere Gruppen von Wörtern aus dem gleichen Wortschatzbereich des Islams gibt, die aber nicht zum öffentlichen Sprachgebrauch zählen und nicht pejorativ konnotiert sind. Man denke an Wörter aus dem islamischen Wortschatzbereich wie „Salat“ (Gebet), „Saum“ (Fasten), die auf keinen Fall mit negativen Konnotationen verbunden sind. Das geht meines Erachtens auf die politische Sprachverwendung des Begriffes in der Öffentlichkeit zurück. Hätte ein Ausdruck diese Phase nicht erlebt, würde er

¹³ <http://www.duden.de/rechtschreibung/Minarett>

wenig bzw. nicht negativ konnotiert. Die Debatte um den Bau von Moscheen geht im Diskurs mit der Kontextualisierung des Islams einher. Am Beispiel der Kontroverse über den Moscheebau in Köln 2006 gelangt Kalwa (2010, S. 59) zu dem Ergebnis, dass ob jemand für oder gegen den Bau einer Moschee ist, damit verbunden ist, wie er für sich den Islam definiert. Diese konnotative Bedeutungszuschreibung zentraler Begriffe des Islams geht in der Öffentlichkeit mit einer weiteren sprachlichen Strategie einher, nämlich der deontischen Bedeutungszuschreibung.

Hermanns (2012a) merkt an, dass die Wörter nicht nur beschreiben oder bewerten, sondern auch „an uns appellieren, die Sachen so oder so zu behandeln, so oder so mit ihnen umzugehen“ (Hermanns 2012a, S. 183). Diese Appellfunktion verdeutlicht Hermanns (2012) mit dem Beispiel: „Ungeziefer, Schädlinge und Unkraut sind zu vertilgen, auszumerzen und auszurotten“. Dem Beispiel entnehmen wir, dass in den Wörtern *Ungeziefer*, *Schädlinge* und *Unkraut* neben der Grundbedeutung ein Appell an den Adressat enthalten ist, diese auszurotten. Im Allgemeinen geht es darum, dass die Wörter neben ihrer Darstellungsfunktion auch eine Appellfunktion aufweisen können: „Du sagst mir mit einem Wort über einen Gegenstand, den du damit bezeichnest, nicht nur, was er ist, sondern auch, was, in Bezug auf diesen Gegenstand, ich soll“ (Hermanns 2012a, S. 186). Bei den Fahnen- und Stigmawörtern prägt sich die Appellfunktion noch präsenter aus. „Der Adressat lernt beispielsweise von Wörtern wie Demokratie und Sozialismus, ob man dagegen bzw. dafür sein muss, früher und später, als was die Wörter inhaltlich besagen mögen“ (Hermanns 2012a, S. 198 f.). Mit Hilfe der deontischen Bedeutung wird nicht nur informiert oder auch bewertet, sondern es werden, so Niehr (2014b, S. 67), vielmehr auch Handlungsanweisungen ausgesprochen. Es lässt sich beobachten, dass sich Begriffe wie *Dschihad*, *Scharia*, *Koran*, *Islamisierung* u. a. stark appellativ auswirken. Sie evozieren bei den Rezipienten eine ablehnende Haltung und rufen gleichzeitig zur Gegenwehr auf. Daher soll man die *Islamisierung* stoppen, zu der *Scharia* Nein sagen und sich gegen den *Dschihad* positionieren. Dieser Prozess dient nach Niehr (2014b, S. 91) dazu, die Bedeutung zentraler Ausdrücke diskursiv auszuhandeln. Der Streit um Wörter gilt zudem als ein notwendiger Bestandteil der politischen Kommunikation in einer demokratischen Öffentlichkeit. Auf Grund dieser konnotativen, deontischen Verwendung zentraler Begriffe des Islams kann man von einer Besetzung – im Sinne von „Begriffe-Besetzen“ islamischer Begriffe sprechen. Im politischen Sprachgebrauch lassen sich Symbolwörter auf Grund ihrer evaluativen semantischen Merkmale in Miranda und Anti-Miranda klassifizieren (vgl. Dieckmann 1975, S. 45; Girnth 2002, S. 53). Mirandum ist das positiv bewertete Wort. Laut Dieckmann (1975, S. 49) gibt es bestimmte Charakteristika für Miranda. Sie sind Symbolwörter,

die Bewunderung erwecken und die Gesinnung ansprechen, sie dienen der Stärkung der Loyalität gegenüber dem Staat oder der Gruppe und der Stützung des Zusammengehörigkeitsgefühls unter ihren Mitgliedern. Das Negativbild der Miranda sind die Anti-Miranda, die das Bekämpfte, Verachtete, nicht Wünschenswerte bezeichnen (Dieckmann 1975, S. 49).

Ausdrücke wie *Islam Dschihad, Scharia, Koran* usw. zeichnen sich dadurch aus, dass sie doppelseitig wahrgenommen werden. Da sie ursprünglich aus einem unterschiedlichen kulturellen Milieu stammen, sind sie in ihrer ursprünglichen Herkunft positiv konnotiert. In der arabischen und islamischen Welt treten die Begriffe *Islam, Dschihad, Scharia, Koran* als Leitwörter auf. Der fremde Charakter dieser lexikalischen Einheiten und deren Anwendung im öffentlichen (meist politischen) Sprachgebrauch haben dazu beigetragen, dass diese Wörter in der Öffentlichkeit meist mit pejorativen Konnotationen belegt sind. Hinzu kommt, dass im politischen Sprachgebrauch zwischen der positiv bewerteten Eigengruppe und der negativ bewerteten Fremdgruppe unterschieden wird:

Die Mitglieder der Eigengruppe besitzen gleiche Deutungs- und Interpretationsmuster, die ein gruppenspezifisches Bewusstsein konstituieren. Alles, was im Zusammenhang mit der Eigengruppe steht, wird als positiv, alles, was von den Einstellungen der Eigengruppe abweicht, wird als negativ bewertet (Girnth 2002, S. 33).

Die Verwendung islamischer Begriffe im politischen Kontext findet auf Basis der oben gezeichneten Gruppenkonstituierung statt. Denn die Begriffe des Islams werden im politischen Sprachgebrauch als Begriffe der Fremdgruppe identifiziert. Die oben erwähnten Überlegungen über die Thematisierung des Islams im politischen Gebrauch legen offen, dass es ausschlaggebende Wörter gibt, mit deren Hilfe die gesellschaftspolitische Auseinandersetzung über das Thema Islam geführt wird. Nach und nach hat sich ein Raster von Wörtern etabliert, das aus Schlüssel- bzw. Schlagwörtern im Islamdiskurs besteht. Ihre Analyse ermöglicht Rückschlüsse auf das Denken und Handeln einer Sprachgemeinschaft. Laut Burkhardt (1998, S. 103) können solche Kernwörter als Schlüsselwörter betrachtet werden, „aus deren Zusammenstellung und semantischer Analyse die Textaussage sich weitgehend erschließt“ (Burkhardt 1998, S. 103). Aus einer diskurslinguistischen Sicht ist die Analyse solcher Ausdrücke interessant, denn sie weisen auf die in einer Gesellschaft geltenden Maßstäbe, „auf das Denken, Fühlen, und Wollen der Menschen“ (Hermanns 2012b, S. 29) hin. Deshalb können Lexeme und ihre Thematisierung somit geradezu diskursstrukturierende Funktionen haben, indem sie unterschiedliche diskursive Positionen markieren (vgl. Niehr 2014a, S. 83). Burkhardt (1998, S. 105) versteht dabei die Diskursanalyse als ein empirisch orientiertes Verfahren zur Beschreibung der lexikalisch-semantischen Polyphonie von Kontroversen im historischen Kontext und insofern betrachtet er die Diskursanalyse als eine Erweiterung des begriffsge-

schichtlichen Ansatzes. Begriffe oder Leitvokabeln – wie *Gleichberechtigung*, *soziale Marktwirtschaft* oder *friedliche Nutzung der Kernenergie* – „können als diskursstrukturierende und Diskursströmungen benennende Elemente aufgefasst werden“ (Burkhardt 1998, S. 105), [...], die, so (Busse/Teubert 1994, S. 22), „einen Teil der diskursiven Beziehungen widerspiegeln“.

2.3 Sprache-der-Politik und ihr Einfluss auf den Islamdiskurs

Politik ist „auf die Durchsetzung bestimmter Ziele bes. im staatlichen Bereich u. auf die Gestaltung des öffentlichen Lebens gerichtetes Handeln von Regierung, Parlamenten, Parteien, Organisationen o. Ä.“¹⁴ Die Erfüllung bzw. Durchsetzung bestimmter Ziele setzt sprachliche Prozesse voraus (vgl. Niehr 2014b, S. 11). Sprache ist daher „nicht nur irgendein Instrument der Politik, sondern überhaupt die Bedingung ihrer Möglichkeit“ (Girnth 2002, S. 1). Es wird demzufolge in der Politolinguistik davon ausgegangen, dass Sprachhandeln einen zentralen und konstitutiven Aspekt politischen Handelns darstellt. Denn es geht in der Politik hauptsächlich, laut Lübke (1975, S. 107), darum: „[...] im Medium der Öffentlichkeit Zustimmungsbereitschaft zu erzeugen“. Welche Rolle genau die Sprache beim politischen Handeln in der Öffentlichkeit spielt und wie es sprachlich konstruiert wird, beschreibt Grünert (1984, S. 43) wie folgt:

Politisches Handeln wird durch (mit) Sprache entworfen, vorbereitet, ausgelöst, von Sprache begleitet, beeinflusst, gesteuert, geregelt, durch Sprache beschrieben, erläutert, motiviert, gerechtfertigt, verantwortet, kontrolliert, kritisiert, be- und verurteilt. Politisches Handeln ist mit sprachlichem Handeln und Kommunikationsprozessen verbunden. Politisches Handeln geht nicht im sprachlichen Handeln auf, aber es ist grundsätzlich angewiesen auf den Austausch von Signalen.

Die Vorstellung verleitet vielleicht zu der Annahme, dass es bei der politischen Sprache nur um das Schreiben und Sprechen von Politikern geht. Niehr (2014b, S. 15) legt aber fest, dass sie vielmehr weite Teile des öffentlichen Sprachgebrauchs umfasst, die als „politisch“ zuzuordnen sind. Den öffentlichen Sprachgebrauch über den Islam kann man nicht von den politisch-gesellschaftlichen Auseinandersetzungen in Deutschland trennen. Es lässt sich auch in dieser Studie darstellen, dass die diskursiven Sprachprozesse über das Thema Islam vorwiegend politisch ausgeprägt sind. Eine Untersuchung des Islamdiskurses bedeutet deshalb gleichzeitig die Beschäftigung mit einem öffentlichen, politischen Diskurs. Diese Analyse des Islamdiskurses ist in der vorliegenden Arbeit somit auch ein Beitrag zur Sprache-der-Politik-Forschung. Die Analyse der einzelnen sprachlichen Ausdrucksmittel ist im Islamdiskurs mit den politischen Ereignissen im außersprachlichen Kontext verbunden. Denn

¹⁴ <http://www.duden.de/rechtschreibung/Politik>

Wörter, die bezeichnen sollen, werten zugleich und geben mit ihrer Werttönung Hinweise, wie der Sprecher sich dem Bezeichneten gegenüber verhält oder der Hörer sich verhalten soll; Sätze die scheinbar aus deskriptiven Aussagen bestehen, offenbaren sich bei näherem Zusehen als verdeckte Imperative oder Adorative (Dieckmann, 1975, S. 26).

Burkhardt (1996, S. 81) kommt zu dem Ergebnis, dass die Aufgabe der Politolinguistik sei, „die politische Sprache mit ihren Unterbereichen zu analysieren“. Politolinguistik kann daher am ehesten als linguistische Teildisziplin charakterisiert werden (vgl. Niehr 2013, S. 81), und Diskurse, als komplexe, aus Texten bestehende Handlungsgefüge stellen einen wesentlichen Untersuchungsgegenstand der „Sprache-und-Politik-Forschung“ dar (vgl. Spieß 2011, S. 179). Dass die linguistische Diskursanalyse die Textebene überschreitet und als „transtextuelle Sprachanalyse“ aufgefasst wird, ist daher eine Perspektive der Politolinguistik. Hier könnte laut Niehr (2013, S. 81) die Einbeziehung diskursanalytischer Methoden befruchtend sein. Die diskursanalytischen Methoden erwiesen sich daher als Zugewinn für politolinguistische Untersuchungen, deren Ziel darin besteht, typische Strategien innerhalb der politischen Kommunikation zu analysieren (vgl. Niehr 2013, S. 82). Niehr bestätigt ebenso in diesem Zusammenhang, dass bereits vorliegende politolinguistische Untersuchungen, die sich diskursanalytischer Methoden bedienen haben, deutlich zeigen, dass Diskursanalyse einen methodologischen Zugewinn für die Politolinguistik bedeuten kann.

Die Thematisierung des Islams gehört in der deutschen Öffentlichkeit wenig zum Bereich „Religion“, sondern der Diskurs bewegt sich in einer gesellschaftlich-politischen Sphäre. Davon ausgehend steht der Anwendungsbereich des Wortes *Islam* in Verbindung zu dem Themenbereich „Sprache-der-Politik“ bzw. „Politolinguistik“. Sprache und Politik sind eng miteinander verbunden. Dieser Themenbereich schließt den Sprachgebrauch in der Politik sowie das Sprechen über Politik (z. B. bei privaten oder öffentlichen Diskussionen), die politische Mediensprache (z. B. in Talkshows oder Zeitungskomentaren) und die Politiksprache mit ein. Die Aufgabe der Politolinguistik besteht darin, sprachliche Phänomene zu beschreiben und zu erklären, ohne sie jedoch einer Wertung zu unterziehen (vgl. Niehr 2014b, S. 15).

Die Sprache geht in diesem Bereich über die Funktion „Informieren“ hinaus. Denn in der politischen Sprachverwendung zeigt sich im Gegensatz zu alltäglichen kommunikativen Lebensbereichen das Moment der Appellative. Das geht darauf zurück, dass es im Allgemeinen bei der Politik darum geht, Interessen und Herrschaftsinteressen durchzusetzen, in einem parlamentarischen System eine öffentliche Akzeptanz zu schaffen und die Rezipienten bei Wahlen zu beeinflussen (vgl. Burkhardt 1988, S. 340). Im Islamdiskurs weisen Sprache bzw. Sprachgebrauch und Politik eine besondere Bedeutung auf. Denn wie bereits erwähnt, ist die

ganze Debatte um das Thema Islam in Deutschland in hohem Maße politisch geprägt. Wenig geht es darum, sich mit dem Islam aus einer religiösen Sicht zu beschäftigen. Vielmehr handelt es sich darum, wie sich der Islam politisch und gesellschaftlich in Deutschland bzw. in Europa auswirkt, inwieweit der Islam in die europäische Gemeinschaft zu integrieren ist und inwieweit die Werte des Islams zu der europäischen Kultur passen. Außerdem ist in manchen Diskurssträngen gar nicht vom Islam die Rede, sondern von seinen Angehörigen oder von seiner Rolle im gesellschaftlichen Bereich. Das heißt, dass sich der Islam als Diskursfeld von seiner Realität als Religion distanziert und sich vorwiegend politisch-gesellschaftlich ausprägt. Das hat Folgen für den Sprachgebrauch. Die sprachlichen Mittel aus dem Wortschatzbereich des Islams, die bei der Islamthematisierung verwendet werden, wandeln sich – wie der Islam selbst – in ihrer Bedeutung. Mit der Betrachtung der Lexemebene im Islamdiskurs lässt sich erklären, dass es einen Zusammenhang zwischen den politischen Ereignissen bzw. politischen Auseinandersetzungen und den im Islamdiskurs verwendeten Wörtern gibt.

Im Islamdiskurs haben beispielsweise die zunehmende wirtschaftliche und politische Relevanz des Orients durch die großen Erdölvorräte, die Vielzahl der Muslime in der Welt, die spätestens nach der Jahrtausendwende zu einem politischen Faktor erstens Ranges geworden sind und die Internationalisierung der arabisch-islamischen Alltagskultur infolge der tiefgreifenden weltpolitischen Geschehnisse und Veränderungen im 20. und 21. Jahrhundert (vgl. Mansour 2008, S. 19) einen besonderen Einfluss auf die Thematisierung des Islams. Hinzu kommt, dass der Islam als Weltreligion und die islamische Welt, die ihre Kultur im Laufe mehrerer Jahrhunderte ursprünglich aus der arabischen Sprache geschöpft hat, immer stärker in den Vordergrund des öffentlichen Interesses getreten sind. Dieses Verhältnis zwischen Politik und Sprachgebrauch zeigt im Islamdiskurs weiterhin eine Wechselwirkung auf. Denn mithilfe islamischer Ausdrücke werden politische Entwicklungen im Ausland verständlich gemacht (vgl. Mansour 1998, S. 70). Die Auseinandersetzung mit bestimmten politisch-sozialen Ereignissen bedingte daher die Verwendung entsprechender Ausdrücke, die dazu dienen, jene Ereignisse oder Sachverhalte sprachlich zu beschreiben bzw. zu erklären. Da politische Auseinandersetzungen in erster Linie auf der Grundlage zentraler Wörter ausgetragen werden (vgl. Burkhardt 1998, S. 99), werden zentrale Ausdrücke in der Öffentlichkeit hervorgehoben. In der Öffentlichkeit haben sich demzufolge in weiten Teilen der Gesellschaft bestimmte Wortfelder und Begriffsnetze durchgesetzt, „mit denen man die politisch-soziale Welt deutend, wertend und programmatisch überzieht“ (Klein 1989, S. 29), etabliert. Dies führt zu der Annahme, dass durch die Thematisierung bestimmter Themenbereiche zugleich zentrale Wörter bzw. Wortfelder besondere Aufmerksamkeit erregen und in den Vordergrund

treten. Die Betrachtung des Islamdiskurses in den letzten 50 Jahren verweist darauf, dass sich aufgrund der gesellschaftspolitischen Auseinandersetzungen bestimmte Wörter bzw. Wortfelder in der Gesellschaft durchgesetzt haben. Dieses Prinzip hat Klein (1989) nach seiner sprachlichen Analyse für bestimmte Phasen der deutschen Sprachgeschichte bestätigt. Klein spricht von der Dominanz bestimmter Wortfelder in bestimmten geschichtlichen Phasen, so dass für jede geschichtliche Phase markierende Wörter als Indikatoren jener Periode stehen. „In der Geschichte der Bundesrepublik lassen sich mehrere Phasen ausmachen, in denen man von einer Dominanz solcher Wortfelder sprechen kann“ (Klein 1989, S. 29). Als Maßstab für die Dominanz der Wörter bzw. Wortfelder zählt Klein die Verwendung eines Wortes mit einem hohen textstrukturellen Status, die häufige Verwendung in Überschriften und Parolen und die Hervorhebung in der Öffentlichkeit auf. Wird dieses Prinzip auf den Islamdiskurs übertragen, so zeigt sich, dass auch im Islamdiskurs aufgrund bestimmter politischer oder gesellschaftlicher Begebenheiten von der Dominanz bestimmter Wörter bzw. Wortfelder die Rede sein kann. Mit der Thematisierung der Iranischen Revolution traten viele Ausdrücke in den Vordergrund, die davor nur im fachwissenschaftlichen Diskurs gebraucht wurden. Hierzu gehören vor allem Ausdrücke wie *Mullah*, *Re-Islamisierung*, *islamische Renaissance*, *islamisches Erwachen*, *islamischer Fundamentalismus*, *Extremismus* usw. Bezeichnungen wie *Mudschahed*¹⁵ und *Mudschaheddin* waren während des Kriegs in Afghanistan bekannt. Während des Afghanistankriegs gegen die Sowjetunion wurde der Ausdruck in der deutschen Öffentlichkeit bekannt. Auch das Ereignis des 11. Septembers 2001 hinterließ seine Spuren im öffentlichen Sprachgebrauch und sorgte dafür, dass sich brisante Wörter aus dem Wortschatzbereich des Islams als Schlagwörter entfalten konnten. Dazu gehört vor allem die Bezeichnung *Dschihad*, die bis heute als wichtiges Element in der Debatte um den Islam gilt. Aus den gesellschaftlich-politischen Auseinandersetzungen in Deutschland gingen in letzter Zeit unterschiedliche Wortfelder hervor. Aus dem Streit um den Bau von Gotteshäusern für die in Deutschland lebenden Muslime ist der Ausdruck *Moschee* sehr präsent geworden. Ähnlich wurde das Wort *Minarett* aus der Debatte um das Minarett-Verbot in der Schweiz hervorgehoben. Aus der Kopftuchdebatte traten neben *Kopftuch* und *Schleier* Wörter wie *Burka* und *Tschador* in den Vordergrund. Als die religiöse Ausrichtung einiger Muslime in den deutschen Städten beschrieben wurde, etablierten sich Ausdrücke wie *Salafist*, *Salafisten*, *Salafis-*

¹⁵ Die Bezeichnung referiert auf die muslimischen Widerstandsgruppen während des Kriegs in Afghanistan (vgl. Brockhaus 2003, S. 692).

mus. Mit dem medialen Erscheinen des sogenannten Islamischen Staats tauchten in der deutschen Öffentlichkeit Wörter wie *Dschihadisten* oder *Gotteskrieger*¹⁶ auf.

Das Thema Islam wird somit im öffentlichen Sprachgebrauch mit bestimmten Ausdrücken sprachlich realisiert. Die islamisch-arabischen Ausdrücke werden im öffentlichen Sprachgebrauch oft in einem gesellschaftspolitischen Kontext verwendet und hervorgehoben. Charakteristisch für die Verwendung der islamisch-arabischen Termini im gesellschaftspolitischen Kontext ist, dass sie öffentlich nur interessant sind, wenn sie in diesem gesellschaftspolitischen Rahmen vorkommen. Das erklärt, warum etliche Ausdrücke so häufig vorkommen, während andere Ausdrücke hingegen gar nicht bekannt sind, warum *Dschihad* und *Scharia* in aller Munde sind, aber Ausdrücke wie *Ihsan*¹⁷ oder *Taqwa*¹⁸ nur in wissenschaftlichen bzw. Fachdiskursen benutzt werden und daher im Hintergrund bleiben.

2.4 Kollektivsymbolik

In unserem Alltag werden wir mit vielfältigen Bildern konfrontiert, die sich symbolisch auf bestimmte Dinge in der Welt beziehen. Die Bedeutung eines Symbols ist gesellschaftlich bedingt. Denn der Sinn eines Symbols ist nicht immer eindeutig, sondern nur für diejenigen verständlich, die sich im Klaren darüber sind, was es bedeutet, oder diejenigen, die durch ihre kulturelle Prägung den Sinn des Symbols assoziieren können. Das heißt, jedes Symbol hat seine Reichweite, in der es seine kommunikative Funktion für eine mehr oder weniger ausgedehnte Menge von Individuen erfüllen kann (vgl. Link 1997, S. 20 f.). Nach Link (1997) wird diese Menge von Individuen als „soziale[r] Träger des Zeichen[s]“, oder „soziales Kollektiv“ bezeichnet. Weitet sich die Gruppe der sozialen Träger eines Symbols aus, so ist die Rede von „Kollektivsymbolen“. Im Mediendiskurs handelt es sich meistens um soziale Träger, die überwiegend große Teile einer Gesellschaft einschließen. Daher sind die journalistischen Symbole der Kategorie Kollektivsymbole zuzuordnen, da sie in diesem Fall von einer größe-

¹⁶ Mit *Dschihadist* wird im Allgemeinen der „Kämpfer für den Dschihad“ (Dudenuniversal, 2011) bezeichnet. Mit dem Ausdruck *Gotteskrieger* wird jemand bezeichnet, „der kriegerische, terroristische Handlungen begeht, um religiöse, meist islamistische Ziele zu verfolgen, und seinem Glauben nach dafür im Jenseits belohnt wird“ (Dudenuniversal 2011). Beide Ausdrücke – *Dschihadist* und *Gotteskrieger* – stehen inzwischen im öffentlichen Sprachgebrauch für die Bezeichnung der deutschen Jugendlichen, die sich der IS-Miliz anschließen.

¹⁷ Vervollkommenheit, Perfektion: Linguistisch leitet sich *Ihsan* von *hasan* (schön, fein) ab. Im Islam zählt *Ihsan* zu den guten Charaktermerkmalen eines Muslims. Islamisch gesehen ist *Ihsan* die perfekte Ausführung guter Handlungen, um ALLAH zu dienen, sowie die Vervollkommenheit des guten Umgangs mit den Mitmenschen (Vgl. [http://www.islam-pedia.de/index.php5?title=Glossar_\(Islamische_Begriffe\)#I](http://www.islam-pedia.de/index.php5?title=Glossar_(Islamische_Begriffe)#I)).

¹⁸ Gottesfurcht, Demut: Linguistisch bedeutet *Taqwa* das, wodurch sich der Mensch vor etwas (für ihn selbst) Unerwünschtem schützt. Im Islam ist *Taqwa* das Vermeiden von allen Verfehlungen, die sowohl im Diesseits als auch im Jenseits unerwünschte Folgen nach sich ziehen. Diese Verhaltensweise formt dann eine Art von Frömmigkeit, die ALLAH gegenüber von Ehrfurcht und ständigem Bemühen um gottgefällige Handlungen geprägt ist (vgl. ebenda.).

ren sozialen Gruppe, häufig von einer ganzen Gesellschaft getragen worden sind (vgl. Link 1978, S. 27). Kollektivsymbole stehen nicht nur für einen Inhalt, sondern dienen durch das Erkennen und Entschlüsseln des Sinngehaltes der Symbole in einem gesellschaftlichen Zusammenhang dazu, „dass sich die Personen in ihrer Welt, die dem einzelnen immer als komplexer Zusammenhang gegenübertritt, zurechtfinden und orientieren können“ (Jäger und Jäger 2007, S. 40).

Zu den Eigenschaften der Kollektivsymbole gehört, dass sie komplexe Wirklichkeiten simplifizieren, plausibel machen und somit für unsere Lebenswelt Deutungsmuster zur Verfügung stellen. Aufgrund dieser spezifischen Funktion deuten die Kollektivsymbole nicht nur komplexe Wirklichkeiten aus, sondern sie erzeugen auch, so Jäger und Jäger (2007, S. 39), rationales wie auch emotional gefärbtes Wissen, das für das Entschlüsseln der Symbole unabdingbar ist. Mithilfe dieses Wissens werden dann die entsprechenden Bedeutungsträger der Symbole bestimmt. Davon ausgehend lassen sich Kollektivsymbole als „kulturelle Stereotype“ verstehen, die kollektiv tradiert und benutzt werden. Das System kollektiver Symbole trägt demzufolge dazu bei, Verhaltens- und Rezeptionsweisen zu regulieren, indem die Symbole bestimmte Reaktionen bzw. Schlussfolgerungen hervorrufen (vgl. Jäger und Jäger 2007, S. 46). Der Gebrauch der Kollektivsymbole im Diskurs hat deshalb erhebliche Konsequenzen. Mithilfe ihrer Codierung setzen die Kollektivsymbole Handlungsanweisungen voraus und tragen zur Strukturierung von Diskursen maßgeblich bei (vgl. Jäger und Jäger 2007, S. 43). Die Auswirkung der Kollektivsymbole im Diskurs geht über das Symbolisierte hinaus und ruft Handlungsstrategien auf. „Wenn z.B. argumentiert wird, dass das Boot, mit dem unsere Gesellschaft symbolisiert wird, voll sei, so ist damit auch eine Schlussfolgerung nahe gelegt: Es kann keiner mehr hinein“ (Jäger und Jäger 2007, S. 44).

Reflektiert man die Symbole im Islamdiskurs und ihre Sinngehalte, stellt sich heraus, dass sie in Verbindung zu den Bildern des Orients im westlichen Kollektivgedächtnis verankert sind. Das ‚Schwert‘, ‚der Schleier‘, ‚die Kleidung‘, ‚Augen‘ und ‚Augenbrauen‘ der orientalischen Frauen und ihre scharfen Blicke, ‚arabische Schrift‘ auf Körper und Kleidung u. v. m. weisen auf ein festgelegtes – mehr oder weniger exotisches – Orientbild. Dieses Orientbild wurde unter anderem durch literarische Werke berühmter Schriftsteller wie z. B. Herder, Goethe, Nietzsche etc. verfestigt. Solche Symbole sind heutzutage nicht nur als Symbole des Orients anzusehen, sondern auch als Symbole des Islams. Charakteristisch für die im Islamdiskurs verbreiteten Symbole ist, dass sie weder kulturell noch geografisch zu Deutschland oder Europa, sondern zum außereuropäischen Raum gehören. Sie gelten als Ausdrucksmittel der Un-

gleichheit zwischen dem Innen und dem Außen. „Mokkatassen und Kamele, Vierteltöne und Rachenlaute sind ‚Züge‘ – aber auch: Zeichen – des Unterschieds“ (Mohr 1994, S. 31). Gerhard und Link (1993, S. 281 f.) weisen darauf hin, dass Kollektivsymbole zur Bildung von Feindbildmechanismen, zu nationalen Klischees beigetragen haben. Das geschieht dadurch, dass ein Schema der Zweiteilung, des Dualismus, von Schwarz-Weiß und Freund- und Feindstrukturen eingesetzt wird. Somit tragen die Kollektivsymbole zur Bildung eines symbolischen Gegensatzes zwischen Innen und Außen, zwischen eigenem System und außersystematischem Chaos, bei. Wichtig dabei ist, stets die Grenze zum Chaos des Außen zu halten. Die Identifizierung des außersystematischen Chaos erfolgt dann durch die Bildung einer symbolischen Opposition. Das außersystematische Chaos wird gefährlichen symbolischen Instanzen wie Bazillen, Viren, Gift, Ungeziefer, Fluten, Wüsten, Stürmen zugeschrieben (vgl. Gerhard und Link 1993, 281 f.). Im Mediendiskurs wird Europa bzw. Deutschland mit dem Innen identifiziert. Das Innen bedingt eine Gegenseite, von dem es sich distanziert. Was jenseits unserer Grenzen steht, wird dann als das Außen bestimmt und als Bedrohung charakterisiert (vgl. Jäger und Jäger 2007, S. 135). Außerdem machen Jäger und Jäger (2007, S. 135) darauf aufmerksam, dass mit der Symbolisierung des Außen zugleich die Wahrnehmung der aus dem Außen stammenden Menschen erfolgt. Das bedeutet, dass eine Thematisierung des Außen zugleich die Wahrnehmung der aus dem Außen stammenden Menschen im Innen beeinflusst. Im Diskurs zum Karikaturenstreit wurden beispielsweise kollektivsymbolisch zwei Welten illustriert; die arabische und islamische Welt, die in Bildern eines Bedrohungsszenarios dargestellt wird, wohingegen sich die europäische, westliche Innenwelt eher ruhig und demokratisch ausprägt (vgl. Jäger und Jäger 2007, S. 136). Somit deuten die Symbole und Zeichen nicht nur auf Sinngehalte in der Welt hin, sondern begünstigen als kommunikative Grundeinheiten auch eine Art Gruppenbildung, so dass jede Gruppe über einen bestimmten Zeichenvorrat verfügt, über den sich (Nicht-)Zugehörigkeit bestimmt. Deshalb geht es auf der Ebene von Wahrnehmung und Zeichensetzung, ästhetisch und semiotisch, um Grenzzeichen und Ausgrenzungszeichen (Stigmata), um Erkennungszeichen nach innen wie nach außen (vgl. Mohr 1994, S. 33). Die Kollektivsymbole dienen demzufolge zur Abgrenzung von anderen Kulturen. Um eine andere Kultur als solche zu identifizieren, bedarf es eines Bestandes von Kollektivsymbolen, die als sozial festgelegte, erlernbare Identifikationsmerkmale dienen. Dies ermöglicht z. B. „einem Deutschen, der nicht Muslim ist, einen Muslim auszumachen“ (Mohr 1994, S. 37).

Die Reduzierung eines Phänomens auf ein Zeichen, so Gietz, ist typisch für den Umgang mit einer Fremdkultur. Durch das Zeichen wird das Fremde in die eigenen Vorstellungen inte-

griert, ohne in seiner Komplexität erfasst zu werden. Zeichen können beliebig mit unterschiedlichen Inhalten und Emotionen belegt werden und sind so geeignet, bei der Erzeugung von Feindbildern eingesetzt zu werden (vgl. Jäger und Jäger 2007, S. 176). Zur Charakteristik der Symbole gehört, dass sie „formal einfach, eindeutig und leicht erkennbar (Turban; Minarett; Schleier) sind“ (Mohr 1994, S. 39). Das trägt zur Reduktion der gesamten Kultur auf bestimmte Zeichen bei. Die Symbole werden in der Öffentlichkeit mit der Kultur identifiziert, aus der sie hergeleitet werden, „da sie in der fremden Kultur auf Selbstbezeichnung (Kleidung; Gestik) hindeuten“ (Mohr 1994, S. 39). Sie hängen mit einem geschichtlichen bzw. kulturellen Überlieferungskern zusammen und können mithilfe der gegenwärtigen Aktualisierung der Entstehungssituationen abgerufen werden. Beispiel dafür ist die Bezeichnung *Türkenkriege*, die bis heute als kulturelle bzw. geschichtliche Grundlage aktualisierter Symbole und Stereotype (Bedrohung) in der Gegenwart fungieren (vgl. Mohr 1994, S. 39). Aus diesem ständigen, massenweisen Recycling der Symbole (Wiederholungseffekt), „das in der frühesten Kindheit beginnt und erst mit dem Tode endet“ (Martin 2005, S. 201), erhalten sie einen festen symbolischen Charakter in der Gesellschaft; „(arabisches) Schriftzeichen und Körperbedeckung weisen auf die arabische Kultur; die grüne Flagge, das bärtige Kleriker-Porträt und die schwarzen Schleier der Frauen genauer noch auf die Religion des Islam“ (Mohr 1994, S. 39 f.). Mit diesem Vorrat an Symbolen können wir uns ein Gesamtbild von der gesellschaftlichen bzw. politischen Landschaft machen. Die Symbole mit ihrem festen symbolischen Charakter gehören zum Bestandteil der gesellschaftlichen Kollektivsymbolik des Islams und sind daher schnell bei der Hand und schwer zu verändern (vgl. Mohr 1994, S. 39). Durch diese charakteristischen Merkmale kommt den Symbolen eine außergewöhnliche Funktion im Diskurs zu, indem sie Zusammenhänge zwischen Aussagen und Erfahrungsbereichen stiften, andererseits Widersprüche durch Analogiebildungen überbrücken und dadurch Akzeptanz und Plausibilität erzeugen, was bis zu manipulatorischen bzw. demagogischen Diskursstrategien führen kann (vgl. Martin 2005, S. 201). Der fortwährende Gebrauch der kollektiven Symbole im öffentlichen Sprachgebrauch weist auf eine wichtige Funktion hin. Martin (2005) veranschaulicht, dass die Wirkung der Symbole im Gesamtdiskurs nachhaltig zur Herausbildung und Verfestigung von Wissen beiträgt, indem er fortdauernd Inhalte, Symbole und Strategien reproduziert.

Kollektivsymbole werden im Islamdiskurs nicht nur sprachlich realisiert. Vielmehr etabliert sich seit Langem eine Audiovisualisierung der Kollektivsymbole. Man liest nicht nur über bedrohliche Massen, sondern man sieht sie, hört ihre Ausrufe. Viele Symbole lassen sich in Bildern oder im Fernsehen visuell und akustisch darstellen. Dies begünstigt die Kollektivie-

rung der Symbole in einer Diskursgemeinschaft dadurch, dass ihre Reichweite zu größeren Bevölkerungsgruppen gelangt. Mit der Audiovisualisierung der Symbole erreichen die semantischen Inhalte eine breite Gesellschaftsgruppe. Somit wird die Übermittlung kollektiver Botschaften in die Gesellschaft erleichtert. „Der Irre von Bagdad“ ist eine semantische Formel, die dank eines Bildes Millionen Menschen wahrgenommen haben (vgl. Kurre 1994, S. 53).

In der medialen Behandlung der Islamthematik werden Symbole wie ‚Kopftuch‘, ‚Minarett‘, ‚Moschee‘, ‚Kaaba‘ in Mekka, ‚Halbmond‘ u. a. in eine visuelle Beziehung zu den Islambildern gesetzt. Kollektivsymbole können sich wie ein Netz über die Diskurse ziehen und ihnen außerordentliche Festigkeit verleihen (vgl. Jäger 2004, S. 137). Der Ausstieg aus dem System der kollektiven Symbolik ist daher schwierig, deshalb bezeichnet Jürgen Link zu Recht das System kollektiver Symboliken als den

kitt der gesellschaft, es suggeriert eine imaginäre gesellschaftliche und subjektive totalität für die phantasie. während wir in der realen gesellschaft und bei unserem realen subjekt nur sehr beschränkten *durchblick* haben, fühlen wir uns dank der symbolischen sinnbildungsgitter in unserer kultur stets zuhause. wir wissen nichts über krebs, aber wir verstehen sofort, inwiefern der terror *krebs* der gesellschaft ist [sic!] (Link 1982, S. 11).

2.5 Sprachliche Konstruierung der Wirklichkeit

Die vorliegende Studie fragt, wie der Islam in der Öffentlichkeit sprachlich konstituiert wird. Diese Frage wird durch die Untersuchung von Versprachlichungen des Themas Islam im öffentlichen Diskurs verfolgt. Dabei wird davon ausgegangen, dass der öffentliche Sprachgebrauch der Ort ist, an dem die Sachverhalte sprachlich konstituiert werden. Das bedeutet, dass die gesamtgesellschaftliche Vorstellung vom Islam dadurch entsteht, dass der Islam sprachlich konzipiert wird. Die Beschäftigung mit dem Sprachgebrauch im öffentlichen Diskurs greift daher die Frage nach der Rolle der Sprache in gesellschaftlichen Auseinandersetzungen auf. Dabei stellt sich zusätzlich die Frage nach dem Verhältnis zwischen Sprachgebrauch und Wissen, das sich im Diskurs über den Islam entfaltet. Damit wird „der Formung von gesamtgesellschaftlich relevanten Wissensbeständen durch sprachliche Mittel“ (Felder 2008, S. 270) nachgegangen. Im Folgenden wird auf die konstitutive Funktion der Sprache aus einer diskurslinguistischen Sicht eingegangen. Durch die Aussagen im Islamdiskurs wird nicht nur der Sachverhalt Islam kontextualisiert, sondern dadurch zugleich ein Wissensbestand über den Islam erzeugt. Denn die sprachlichen Muster tragen zur Formung von gesamtgesellschaftlich relevanten Wissensbeständen bei (vgl. Felder 2008, S. 270), da das Wissen über den Islam nicht außerhalb des Diskurses liegt, sondern in diskursiver Praxis gesellschaftlich ausgehandelt und etabliert wird.

2.5.1 Sprachbedingtheit der Wirklichkeit

Während Sprachphilosophen des 20. Jhs. und der jüngeren Zeit die Ansicht vertraten, dass Sprache nur in Grenzen geeignet sei, unsere Gedanken zu repräsentieren oder, noch radikaler, behaupten, dass Sprache nichts repräsentiert, wird in der Diskursanalyse vorausgesetzt, dass erst durch die Sprache auf eine außersprachlich existente Welt oder zumindest auf unsere Gedanken bzw. mentalen Konzepte von dieser Welt verwiesen wird (vgl. Spitzmüller und Warnke 2011, S. 44). Ein vorausgesetztes Verhältnis steht daher zwischen Sprache und Erkenntnis fest. Nach diesem Verhältnis ist jede Erkenntnis auch sprachabhängig (vgl. Felder 2008, S. 271). Die Thematisierung eines Sachverhalts schafft folglich eine Realität. Denn „wer die Sachverhalte der Welt sprachlich fasst, schafft dadurch Realitäten“ (Felder 2008, S. 270). Aufgrund der Realitätsherstellung, so Felder (2008), werden Sachverhalte, Gegenstände und relevante Wissensbestände durch die eingesetzten sprachlichen Mittel eingefärbt (vgl. Felder 2008, S. 270). Mit jeder sprachlichen Formulierung wird damit eine bestimmte Perspektive bewusst oder unbewusst ausgedrückt. „Wer sich für die Verwendung bestimmter sprachlicher Zeichen entscheidet, entscheidet sich gleichzeitig und zwangsläufig für die Nicht-Verwendung anderer potentieller Zeichen“ (Felder 2008, S. 271). Auf dieser Basis beruht in der Diskursanalyse die Auffassung von der Sprache als Voraussetzung bzw. Bedingung des menschlichen Denkens sowie von der Bedingtheit von Wissen. Dabei ist die Sprache mithin die Bedingung der Möglichkeit des Denkens und des Erkennens, und damit notwendigerweise auch des Wissens. Diese Auffassung von der Sprachbedingtheit von Wissen geht, laut Foucault, davon aus, dass erst durch Sprache die Wirklichkeit konstituiert wird, auf die mit Sprache referiert wird (Spitzmüller und Warnke 2011, S. 44 f.). Ausgehend von der Auffassung der Bedingtheit der Sprache für das Denken wird daher die konstitutive Funktion von Sprache hervorgehoben. Das bedeutet, dass durch die sprachlichen Mittel und Formen unsere Realität konstruiert wird. Daraus wird der Schluss gezogen, so Spitzmüller und Warnke (2011), dass mithin nicht nur Denken und Erkennen sprachabhängig sind, sondern auch das, was wir erkennen und worüber wir nachdenken können, von seiner sprachlichen Erfassung abhängt (vgl. Spitzmüller und Warnke 2011, S. 44). Keller (2013, S. 24) fasst daher die Sprache als unverzichtbar für den Aufbau der symbolischen Sinnwelten und Ordnungen, für die Institutionen und ihre Legitimationen der Wirklichkeit, auf.

2.5.2 Perspektivierung durch die sprachlichen Formen

Mit der sprachlichen Darstellung der Fakten geht eine Art Perspektivierung einher, die laut Felder (2008, S. 71) „durch Zeichenabwahl und Zeichenverknüpfung generiert wird“. Die Debatte um die Abtreibung legt offen, dass der medizinische Eingriff in der Öffentlichkeit beispielsweise kontrovers gemäß der Position konzeptualisiert wurde bzw. wird. Seitens der katholischen Kirche wird die Tatsache als „Tötung“, „Mord“, „Kindsmord“, „Massenmord“ bezeichnet. Ähnlich wird sie bei CDU und CSU als „Tötung“, „Massenmord“ oder „Todespille“ bezeichnet. Im Diskurs der Frauenbewegung wird sie dagegen als „Abtreibung“ oder „Schwangerschaftsabbruch“ beschrieben, was eine neutrale Bewertung suggeriert. Bei den Parteien FDP und SPD wird der Eingriff „Schwangerschaftsunterbrechung“ oder „Schwangerschaftsbeseitigung“ genannt. Im medizinischen, juristischen Diskurs wird der Vorgang als „Schwangerschaftsabbruch“, „abruptierender Eingriff“, „Abtötung der eingenisteten Frucht“ oder „Herbeiführung des Abgangs“ bezeichnet (vgl. Girnth 2002, S. 61). Auch im Islamdiskurs kann der ideologisch bzw. politisch geprägte Blickwinkel zu unterschiedlichen Bezeichnungen desselben Ereignisses oder derselben Personengruppe führen. Die Benennungen *Märtyrer*, *Rebellen*, *Widerstandskämpfer*, *Freiheitskämpfer* implizieren eine andere Bewertung als die Benennungen *Terroristen*, *Verbrecher*, *Mörder*. Der Unterschied zwischen der Täter- und Opferperspektive legt offen, wie je nach der Perspektive unterschiedliche Bewertungen und Deutungen vermittelt werden können (vgl. Schwarz-Friesel 2014, S. 12). In Ägypten fand nach der Absetzung des gewählten Präsidenten Mohammed Mursi 2013 eine heftige Diskussion darüber statt, ob dies als eine weitere *Revolution* oder als ein *Militärputsch* zu bezeichnen sei.

Die Perspektivierung erfolgt durch die Verwendung bestimmter Ausdrucksmöglichkeiten bei der sprachlichen Darstellung des Sachverhaltes. Dabei spielen bestimmte sprachliche Mittel eine entscheidende Rolle. Im Diskurs über die Abtreibung wirken besonders die Partizipialattribute bei der Kontextualisierung des Sachverhalts mit. Laut Girnth (2002, S. 61) wird mithilfe der Partizipialattribute *ungeboren* und *werdendes* das Referenzobjekt näher spezifiziert, charakterisiert und vor allem im gruppenspezifischen Sinne bewertet. Das zeigt sich auch bei der Verwendung des Wortes *Islam* in der Öffentlichkeit. Durch die unterschiedlichen Attribuerungen des Ausdrucks *Islam* wird der Sachverhalt unterschiedlich perspektiviert. Die Rede von einem *moderaten* Islam enthält eine bestimmte positive Bedeutung, die von einem *militanten* Islam eine negative. Diese Perspektivierung hat zur Folge, dass „die gesamtgesellschaftlich diskursiv ausgehandelten Wissensbestände durch perspektivierte und bevorzugte

Sprachmuster reguliert und geprägt“ (Felder 2008, S. 271) werden. Daraus kann der Schluss gezogen werden, dass der semantische Gehalt der Sachverhalte davon abhängig ist, wie sie sprachlich realisiert und perspektiviert werden. Dabei hat die Verwendung sprachlicher Formen von den Akteuren eine große Relevanz im Hinblick auf die Deutungshoheit.

2.5.3 Wissen durch die Sprache

Die Reflexion über Sprachbedingtheit der Erkenntnisse impliziert auch die Beschäftigung mit dem Verhältnis von Sprache und Wissen. Wenn die Sprache als Bedingung des Denkens und der Erkenntnis verstanden wird, dann beeinflusst diese Vorstellung mithin das, was wir durch Sprache wissen. Laut Spitzmüller und Warnke (2011) ist die Unterscheidung zwischen zwei Wissenstypen, die durch das Englische beeinflusst sind, sehr zentral: nämlich „knowledge by acquaintance“ (Wissen aus Erfahrung, Kenntnis) und „knowledge by description“ (Wissen aus Beschreibung). Das Konzept „knowledge by acquaintance“ (Wissen aus Erfahrung) beruht, so Spitzmüller und Warnke (2011), auf einer unmittelbaren kausalen Interaktion zwischen Wissenssubjekt (jemand, der etwas weiß) und Wissensobjekt (das, worüber etwas gewusst wird). Dazu gehören die durch die Erfahrung gewonnenen Kenntnisse mittels der Sinneswahrnehmungen. Davon ausgehend ist die Aussage „mein Bein schmerzt“ nur wahr, wenn sie durch „knowledge by acquaintance“ verifiziert ist. Die mittelbare Aneignung von Wissen, das man ohne Erfahrung teilt, ist demzufolge „knowledge by description“. Zu diesem Wissenstyp gehört beispielsweise das alltagsweltliche Wissen um Politik, das in der Regel nicht das Ergebnis einer unmittelbaren Erfahrung ist, sondern beispielsweise durch Beschreibungen von Massenmedien erworben wird (vgl. Spitzmüller und Warnke 2011, S. 42). In der Diskursanalyse wird Wissen insofern im Sinne eines „knowledge by description“ aufgefasst. Diese Vorstellung steht der traditionellen Auffassung gegenüber, die besagt, dass Wissen eine verlässliche, konstante Größe ist. Wissen wird vielmehr als „Resultat der fortlaufenden Aushandlung, Anerkennung und Ablehnung von Erkenntnissen in diskursiver Praxis“ (Spitzmüller und Warnke 2011, S. 42) verstanden. Diese Vorstellung von Wissen und Wissenskonstituierung in der Diskursanalyse steht mithin im Gegensatz zu einem ontologisch-realistischen Wissensbegriff. Spitzmüller und Warnke vertreten die Ansicht, dass Sprache primär nicht Gegenstände und Sachverhalte darstellt, auf die sie referiert, sondern dass die primäre Leistung der Sprache in der Konstituierung von Wissen besteht (vgl. ebenda, S. 54). Foucault betont in seinem Wissensverständnis die gesellschaftlich-historische Verankerung von Wissen: „Das Wort Wissen wird also gebraucht, um alle Erkenntnisverfahren und -wirkungen zu be-

zeichnen, die in einem bestimmten Moment und in einem bestimmten Gebiet akzeptabel sind (Foucault 1992, S. 32).

Darauf beruhend teilt man sowohl in der Diskurslinguistik als auch in der sozialwissenschaftlichen Diskursanalyse die Ansicht, dass Wissen nicht die ontologischen Fakten darstellt, sondern das, was gesellschaftlich geteilt, verhandelt und anerkannt wird. Berger und Luckmann verstehen unter dem Wort Wissen „alles, was in einer Gesellschaft als solches anerkannt ist; betont werden die Prozesse der gesellschaftlichen Objektivierung und der subjektiven Eignung vom Wissen“ (zit. n. Keller 2011, S. 40). Der Gesellschaft wird in dieser Vorstellung eine bedeutende Rolle zugeschrieben, insofern sie der Ort ist, an dem das Wissen konstruiert wird. Die soziale Beziehung in einer Gesellschaft wird daher als eine Voraussetzung für die Wissenskonstituierung betrachtet. In diesem Sinne ist Wissen tatsächlich ein sozial verhandeltes Gut des gesellschaftlichen Austauschs. Berger und Luckmann (1980) betrachten das Alltagsleben der Menschen als „das Rattern einer Konversationsmaschine, die ihm unentwegt seine subjektive Wirklichkeit garantiert, modifiziert und rekonstruiert“ (Berger et al. 1980) 2007, S. 163). Die Unterhaltung, so Berger und Luckmann, ist das notwendige Vehikel der Wirklichkeitserhaltung. Kämper (2007) verdeutlicht dieses Verhältnis, indem sie schreibt:

Gesellschaftlich bedeutet sprachlich, so dass aus linguistischer Sicht von der sprachlichen Konstruktion von Wirklichkeit zu sprechen ist. Indem über Wirklichkeit in einer bestimmten Art und Weise gesprochen wird, wird sie existent – in einer bestimmten Art und Weise (Kämper 2007, S. 422).

Die interaktive Verhandlung der Wissensbestände in einer Gesellschaft bedeutet, so Warnke (2009, S. 114), dass das Wissen ein Resultat von agonalen Diskursen ist. Felder (2006) bezeichnet diese Agonalität als semantischen Kampf. Nach dieser Auffassung ist Wissen alles „was Bedeutung trägt, Sinn macht oder doch sinnvoll interpretiert werden kann, etwa Handlungsmuster, Deutungsmuster, Normen und Regeln, Sprache, Klassifikationen, Institutionen, Berufe, Gefühle und Empfindungen, Routine- und Referenzwissen“ (Keller 2011, S. 41). Die Konstituierung von Wissen erfolgt daher durch Sprache. Was dies in der Folge bedeutet, legen Spitzmüller und Warnke offen, und zwar, dass Wissensbestände nicht außerhalb der Sprache, sondern in diskursiver Praxis gesellschaftlich ausgehandelt und etabliert werden.

Nach Warnke (2009) gehört der Diskurs zu den elementaren Gegenständen der Wissensanalyse im linguistischen Forschungsbereich Sprache und Wissen (vgl. Warnke 2009, S. 115). Die Diskurse bringen daher hervor, worüber sie sprechen. Es geht dabei vor allem „um diese Hervorbringung von Wissen, von dem, was eine Gesellschaft und ihre Mitglieder als Kenntnisse,

Erkenntnisse, Bildung usw. anerkennen“ (Spitzmüller und Warnke 2011, S. 41). Ausgehend von der Vorstellung, dass die primäre Funktion der Sprache konstitutiv ist, könnte die Aussage Foucaults in diese Richtung verstanden werden:

Eine Aufgabe, die darin besteht, nicht – nicht mehr – die Diskurse als Gesamtheiten von Zeichen (von bedeutungstragenden Elementen, die auf Inhalte und Repräsentationen verweisen), sondern als Praktiken zu behandeln, die systematisch die Gegenstände bilden, von denen sie sprechen (Foucault [1969] 1981, S. 74).

Diese Praktiken verstehen Spitzmüller und Warnke (2011, S. 40) als die sprachlichen Handlungen, die Aussagen und Wissen hervorbringen. Diskurse sind daher nach Busse (1987, S. 233) ein System, das sachbezogene Äußerungen erst ermöglicht. Dementsprechend erweist sich die sprachliche Konstituierung von Wirklichkeit und Wissen als ein sozialer, diskursiver Prozess.

3 Methodik

Diskursanalyse ist kein fertiges Analysemittel, „mit dessen Hilfe Diskurse mechanisch zu entschlüsseln sind“ (Niehr 2014, S. 66). Vielmehr stellen die Methodenvielfalt und die unterschiedlichen thematischen Orientierungen einen Vorteil dar. Denn je nach dem Erkenntnisziel werden eigene Zugangswege zum Diskurs gewählt (vgl. Spitzmüller und Warnke 2011, S. 121). Niehr (2014, S. 66) merkt hierbei an, dass bestimmte Faktoren wie die Eigenheit des Textkorpus, die Fragestellung des Diskursanalytikers usw. zu der Entscheidung führen, welche linguistischen Instrumentarien zum Einsatz kommen.

Diese Methodenvielfalt vermittelt „ein recht buntes Bild von der Diskurslinguistik“ (Spitzmüller und Warnke 2011, S. 121) insofern sie eine interdisziplinäre Disziplin ist. Von einer bestimmten, geltenden Methode in der Diskursanalyse kann man nicht sprechen. „Vielleicht eher schon von einer Kunst, wie in der Tradition der Hermeneutik“ (Hermanns 2007, S. 193). Wenn mit der Methode „Art und Weise eines Vorgehens“¹⁹ gemeint ist, kann man laut Hermanns (2007) bei der Diskurshermeneutik von Methoden sprechen. Hermanns (2007, S. 194 f.) versteht die Methode diskurslinguistischen Vorgehens als „die Gesamtheit all dieser Spezialmethoden gemeinsamer Arbeitsschritte oder –gänge“ (Hermanns 2007, S. 194 f.). Hier stellt sich die Frage, mit welchem methodischen Vorgehen die jeweiligen diskurslinguistischen Interessen verfolgt werden können, also, wie an den Forschungsgegenstand herangegangen wird. Handelt es sich bei der Analyse des Forschungsgegenstands um semantisch orientierte transtextuelle Sprachstrukturen (vgl. Spitzmüller und Warnke 2011, S. 128), dann geht es hier

¹⁹ Vgl. Dudenonline.de.

um ein semantisch orientiertes Verfahren. Zu dem Diskurs können mithin alle Aussagen gehören, die sich auf das definierte Thema beziehen.

In Bezug auf die methodischen Zugänge zum Diskurs richtet sich eine weitere Frage auf die zeitliche Achse, auf die sich die Untersuchung bezieht. Man unterscheidet dabei zwischen dem Aspekt der Gleichzeitigkeit (synchron) und dem der Aufeinanderfolge (diachron). Geht man synchron vor, werden Beziehungen nachgewiesen, die zwischen gleichzeitig bestehenden Dingen vorliegen. Demgegenüber wird jede Entwicklung, die zeitlich bedingt ist, ausgeschlossen. Wenn man aber diachronisch vorgeht, kann man allein eine Sache für sich betrachten, „auf der jedoch alle die Dinge der ersten Achse mit ihren Veränderungen gelagert sind“ (Spitzmüller und Warnke 2011, S. 130). Obwohl es in der vorliegenden Arbeit grundsätzlich um eine synchrone Vorgehensweise geht, war es gelegentlich notwendig, auch diachronisch vorzugehen, um bestimmte Entwicklungen bzw. Veränderungen im Diskurs herauszufinden. Das war z. B. der Fall, als die Entwicklung des Islambegriffs anhand der Ereignisse der Iranischen Revolution, des 11. Septembers 2001 und des Arabischen Frühlings, die in zeitlichen Abständen erfolgten, nachzuvollziehen war.

Ein weiterer Aspekt des methodischen Zugangs zu den Sprachdaten ist die Art und Weise der Korpusnutzung. Die diskursanalytische Untersuchung beruht auf einer Menge von Aussagen als Datenbasis. Dabei kristallisiert sich die Frage nach der Art und Weise der Korpusnutzung heraus. Dafür kommen zwei Verfahren in Frage: die korpusbasierte (corpus-based) und die korpusgenerierte (corpus-driven) Analyse (vgl. Spitzmüller und Warnke 2011, S. 131). Während bei der korpusbasierten Analyse formulierte Hypothesen durch das Korpus überprüft werden, gibt das Korpus bei der korpusgenerierten Analyse die Kategorien der Analyse vor (vgl. ebenda, S. 39). Bei der Abgrenzung der Diskurslinguistik von der Korpuslinguistik zielen Spitzmüller und Warnke (2011) darauf ab, dass man in der Diskurslinguistik primär qualitativ mit quantitativen Zusatzinteressen vorgeht, während man in korpuslinguistischen Untersuchungen einem quantitativen Verfahren folgt. Dies hängt mit den unterschiedlichen Forschungsfragen zusammen. Denn in der Diskurslinguistik wird „eine inhaltsorientierte Fragestellung mit Fokus auf Semantik“ (Spitzmüller und Warnke 2011, S. 32) angestrebt, während in der Korpuslinguistik eher eine „formorientierte Fragestellung mit Fokus auf Grammatik“ (ebenda.) postuliert wird. Die quantitative Herangehensweise soll demzufolge die qualitative Analyse nicht ersetzen (vgl. Spitzmüller und Warnke 2011, S. 39). Spitzmüller und Warnke (2011) gehen davon aus, dass entsprechende Zuordnungen immer auch qualitative Interpretationen bedeuten (vgl. Spitzmüller und Warnke 2011, S. 158). Diese Auffassung der Notwen-

digkeit der qualitativen Auswertung der Textkorpora wird in der vorliegenden Studie geteilt. Es wird in dieser Studie davon ausgegangen, dass bestimmte Forschungsfelder wie z. B. die Metaphernbereiche und die Argumentationsmuster auf „ein hermeneutisches Verfahren“ (Kreuz und Wengeler 2014, S. 67) angewiesen sind, da diese Ansätze nicht einfach als Suchanfragen formuliert und vorgegeben werden, so Kreuz und Wengeler (2014), sondern das Korpus vom Forschenden gelesen und interpretiert werden muss (vgl. Kreuz und Wengeler 2014, S. 67). Besonders bei den inhaltlichen, wissensanalytischen Forschungszielen tragen quantitative Methoden, so Kreuz und Wengeler (2014), nur dazu bei, erste Hypothesen zu formulieren. Erst mit der Hilfe von Interpretationen sowie der vom Forscher gebildeten Kategorien können solche Vermutungen zu interessanten Ergebnissen führen. Dabei werden die quantitativen Methoden nicht ausgeschlossen, sondern bei der Gestaltung des Textkorpus sowie bei der Aufzählung der Häufigkeit des Vorkommens bestimmter Wörter, Wortgruppen oder Topoi effektiv eingesetzt. „Das Lesen und Interpretieren vieler Texte, also das qualitative Verfahren steht aber im Mittelpunkt“ (Kreuz und Wengeler 2014, S. 70). Für die vorliegende Studie wird demgemäß die Auffassung von Kreuz und Wengeler (2014) vertreten, dass ein qualitatives, diskurshermeneutisches Verfahren nicht nur unverzichtbar ist, sondern ein für die Erkenntnisziele einer linguistischen Diskursanalyse eine bessere Vorgehensweise darstellt, die mit quantitativen Verfahren angereichert und/oder unterstützt werden kann.

3.1. Deskriptiv oder kritisch?

In der Diskursanalyse wird zwischen der deskriptiven und der kritischen Diskursanalyse unterschieden. Bei der deskriptiven Diskursanalyse wird an den Diskurs beschreibend, nicht-wertend herangegangen. Es geht bei der deskriptiven Diskursanalyse hauptsächlich darum, linguistische Analysen durchzuführen und nicht darum, eine „Position zu beziehen“ (Niehr 2013, S. 79), d. h., dass die Analytiker/innen sich nicht beim Prozess der Analyse hinsichtlich einer bestimmten Auffassung positionieren. Die Aufgabe der deskriptiven Diskursanalyse ist es vielmehr, darüber Aufschluss zu geben, inwieweit sich im Sprachgebrauch kollektive Denkmuster und Mentalitäten widerspiegeln (vgl. ebenda). Spieß (2011, S. 180 f.) merkt an, dass der Aufgabenbereich der deskriptiven Diskursanalyse darin liegt, dass sie aufdecken kann,

welche Wissensaspekte, Themen, und Argumentationsfolgen innerhalb eines Diskurses eine besonders markante Rolle spielen oder überhaupt nicht thematisiert werden, welche Wort-, Metapher-, und Argumentationsgebräuche zunehmen, umstritten sind, vermieden werden oder in Konkurrenz zueinander treten, gibt somit Aufschluss über die Struktur des Diskurses, die jeweili-

gen Machtdispositionen und damit auch über dominante Mentalitäten und Denkstrukturen (Spieß 2011, S. 180 f.).

Außerdem ist die deskriptive Diskursanalyse eine methodische Erweiterung traditioneller linguistischer Verfahren, da sie

nicht nur die Oberflächenebene der lexikalischen Bedeutung der im Diskurs verwendeten sprachlichen Zeichen mit einbezieht, sondern die semantischen Voraussetzungen, Implikationen und Möglichkeitsbedingungen erfassen will, die für einzelne Aussagen charakteristisch sind (Busse und Teubert 1994, S. 23).

Die Kritische Diskursanalyse bzw. die „Critical Discours Analysis“, die mit Namen wie Siegfried Jäger bzw. Norman Fairclough und Ruth Wodak verbunden wird, beschreibt nicht nur diskursive Strukturen, sondern fragt danach, „wie der Diskurs durch Machtbeziehungen und Ideologien geformt wird, welche konstruktiven Wirkungen der Diskurs auf soziale Identitäten, gesellschaftliche Beziehungen, Wissens- und Glaubenssysteme ausübt, die den Diskursteilnehmern nicht zugänglich sind“ (Fairclough 1992, zit. nach Mills 2007, S. 162). Im Vergleich zu der deskriptiven Diskursanalyse geht die Kritische Diskursanalyse mit der Analyse hinter dem Diskurs (Kämper 2014)²⁰ weiter, indem sie die herrschenden Diskurse hinterfragt (vgl. Jäger 2005, S. 66 f.). Während die Vertreter der deskriptiven Diskursanalyse Wert darauf legen, keine politische, sondern eine linguistische, nicht wertende Analyse zu betreiben, verstehen die Vertreter der Kritischen Diskursanalyse ihre Analyse als machtkritisch und begreifen sie damit als politisch (vgl. Niehr 2013, S. 78). Jäger (2005, S. 55) legt offen, dass es bei der Kritischen Diskursanalyse „um die Funktion von Diskursen als herrschaftslegitimierende und -sichernde Techniken in der kapitalistischen bzw. globalisierten Welt [gehe]“. Damit aber sei die Kritische Diskursanalyse zweifelsohne „ein politisches Konzept“, bei dem die Analyse demgemäß mit einem politischen Interesse verbunden wird. Die Kritische Diskursanalyse hat daher Foucaults Arbeiten herangezogen, um so eine politisch unterfütterte Form der Analyse zu entwickeln (vgl. Mills 2007, S. 170). Beispielsweise wird in der Kritischen Diskursanalyse untersucht, wie Menschen durch diskursive Strukturen in bestimmte Rollen gedrängt werden, wie das Wissen von bestimmten Menschen gegenüber dem autorisierten Wissen abqualifiziert oder nicht ernst genommen wird etc. (vgl. Mills 2007, S. 161). Jäger (2005) argumentiert die Auswirkung der Kritischen Diskursanalyse auf den Diskurs wie folgt:

angesichts der hochgehaltenen Normen von Demokratie, Gerechtigkeit und allgemeinen Menschenrechten gerade dazu zwingt, Position zu beziehen, sei es gegen Krieg, gegen Rassismus, ge-

²⁰ Kämper, Heidrun: Im FFS-Seminar 2014, Diskursanalyse: Theorien und Methoden.

gen Ausgrenzungen aller Art, gegen ökologische Fehlentwicklungen oder gegen Anhäufung von Reichtum auf Kosten sozial ohnedies schwacher Bevölkerungsteile und vieles mehr (Jäger 2005, 69).

Mit dieser Haltung der Kritischen Diskursanalyse beschränkt sie sich nicht auf die Analyse bzw. Bewertung der herrschenden Missstände in der Gesellschaft, vielmehr zielt sie darauf ab, „Vorschläge zur Vermeidung herrschender Missstände zu entwickeln, indem sie nicht nur vor euphemistischem und sensationslüsternem Sprachgebrauch warnt [...]“ (Jäger 2005, S. 86). Die Aufgabe der Kritischen Diskursanalyse liegt daher nicht nur darin, „herrschende Mißstände“ (Jäger 2005) erkennen zu können, sondern diese auch bekämpfen zu wollen, was zur Folge hat, dass diese Methodik „nicht nur Sprachkritik ausübt, sondern auch Gesellschaftskritik betreibt“ (Niehr 2013, S. 86). Dass bei der Kritischen Diskursanalyse eine bestimmte Wertung vorgenommen wird und dass der Analyse ein politisches Interesse zugrunde liegt, setzt die Kritische Diskursanalyse Vorwürfen aus,

die eigene politische Position zum Ausgangspunkt der wissenschaftlichen Analyse zu machen und damit von vornherein das Analyseergebnis vorwegzunehmen, um es auf dem Feld der politischen Auseinandersetzung nutzen zu können (Wengeler 2011, S. 37).

Wengeler (2011) plädiert für ein alternatives Programm zur kritischen Diskursanalyse, nämlich „kritisch durch die Deskription“. Die Alternative von Wengeler ist eine stärker deskriptive linguistische Diskursanalyse. Zu diesem Konzept gehören die linguistisch-diskursanalytischen Ansätze, „die sich nicht der Kritischen Diskursanalyse zugehörig deklarieren. Sie sind dabei von ihrer Intention und Ausführung her deskriptiv, können aber im Sinne Schiewes (2003) als „implizite Sprachkritik gelesen werden“ (Wengeler 2011, S. 40). Unter diesem Konzept können die Arbeiten der Düsseldorfer Schule (Stötzel, Jung, Böke, Niehr) Fritz Hermanns (z. B. 1993, 2003, 2005), Heidrun Kämper (1998, 2005), Wolf-Andreas Lieberts (2002, 2003) oder Jürgen Spitzmüllers (2005) gefasst werden (vgl. ebenda).

In der vorliegenden Studie geht es darum, die sprachlichen Mittel, mit denen der Islam im öffentlichen Diskurs konzipiert wird, zu untersuchen. Die Studie zielt daher darauf ab, die Bedeutungskonstituierung des Islams im Sprachgebrauch zu rekonstruieren. Die Analyse des Sprachgebrauchs zielt laut Busse (2003, S. 177) ab

auf eine historische Epistemologie, eine Wissens- und Bewusstseinsgeschichte, die die Repräsentation des gesellschaftlichen Wissens einer Zeit in ihrem sprachlichen Niederschlag aufspürt und sie in ihrer Genese, ihren Konstitutionsbedingungen, ihren kulturhistorischen Traditionslinien und ihren epistemischen Tiefenströmungen offenlegt.

Die vorliegende Studie versteht sich demzufolge als linguistisch deskriptive Diskursanalyse und strebt deshalb nicht an, eine politische Stellung zu beziehen, sondern durch die linguistisch-

tisch-deskriptiven Analysen aufzuzeigen, „wie gesellschaftliche, soziale Wirklichkeit sprachlich konstituiert wird“ (Wengeler 2011, S. 42).

3.2. Ebenen der linguistischen Diskursanalyse

Wie bereits erwähnt, gibt es zahlreiche Konzepte der linguistischen Diskursanalyse, die in der Sprachwissenschaft auf vielfältigen methodischen Ansätzen basieren. Es geht dabei in der Diskursanalyse nicht um eine Methode, „die schrittweise, konsekutiv, in der Folge der Darstellung, abzuarbeiten ist, sondern um einen methodologischen Rahmen der Diskurslinguistik“ (Spitzmüller und Warnke 2011, S. 135). Ein fixiertes Verfahren der Diskursanalyse, das die Heterogenität der Diskurse umfasst, ist deshalb nicht geeignet. Felder (2009) hat für die linguistische Medienanalyse ein Programm entworfen, das als ein Beschreibungsinstrumentarium für die Analyse von Texten dienen sollte (vgl. Felder 2009, S. 22). Das von Felder vorgeschlagene Untersuchungsprogramm beinhaltet die Lexemebene; Ebene der Syntagmen (Mehrwort-Verbindungen), dazu gehören beispielsweise die Kollokationen; Satzebene; Ebene des Textes; Ebene der Text-Bild-Beziehung. Über die Texte hinaus geht das Modell von Spitzmüller und Warnke (2008 u. 2011). Sie unterscheiden zwischen drei Analyseebenen, nämlich der intratextuellen Ebene, der Akteurs-Ebene und der transtextuellen Ebene. Die intratextuelle Ebene bezieht sich auf die textorientierte Analyse, die Propositionsanalyse und die wortorientierte Analyse. Die transtextuelle Ebene beschäftigt sich mit der diskursorientierten Analyse. Die Akteurs-Analyse zielt u. a. darauf ab, über die Interaktionsrollen sowie die Positionen der Akteure und ihren Einfluss auf den Diskurs Aufschluss zu geben. Diese drei Analyseebenen stellen somit die Grundkategorien des Modells „Mehr-Ebenen-Analyse“ (DIMEAN) dar, das von Spitzmüller und Warnke 2008 entworfen und 2011 weiterentwickelt wurde (Spitzmüller und Warnke 2011). Das Modell der diskurslinguistischen Mehr-Ebenen-Analyse sehen Spitzmüller und Warnke nicht als eine diskurslinguistische Globalmethode, sondern „eine Methodologie, die grundlegende Bedingungen der empirischen Forschung für die Diskurslinguistik systematisch nutzbar machen soll“ (Spitzmüller und Warnke 2011, S. 198). Das Modell der diskurslinguistischen Analyse soll daher nicht als eine konkrete Arbeitstechnik verstanden werden (Niehr 2014a, S. 7). Im Folgenden wird auf die einzelnen Ebenen eingegangen, die in der vorliegenden Studie zentral sind.

3.2.1. Wortorientierte Analyse

„Wörter sind nicht nur zentrale Bausteine unserer Weltaneignung und Weltgestaltung, sondern auch basale Elemente von Aussagen und als solche prominente Einheiten der diskurslinguistischen Analyse“ (Spitzmüller und Warnke 2011, S. 140). Die Beschäftigung mit Wörtern und ihren Bedeutungen hat in der Linguistik eine lange Tradition. Im Vergleich zu den traditionellen Arbeiten im Bereich Schlagwortanalyse oder der Begriffsgeschichte wird in der linguistischen Diskursanalyse davon ausgegangen, dass es einen Unterscheid zwischen den in den Wörterbüchern kodifizierten lexikalischen Bedeutungen und solchen, die in einem Diskurs konstituiert werden, gibt (vgl. Niehr 2014a, S. 84). In der linguistischen Diskursanalyse werden die Wörter und ihr Gebrauch nicht auf Grund ihres Vorkommens in Einzeltexten betrachtet, sondern die Untersuchung der Wörter und ihre Gebräuche sind „ganze Textensembles, deren Elemente Einzeltexte sind, die intertextuell verknüpft sind“ (Hermanns 1994, S. 51). Da mithilfe der lexikalischen Einheiten auf die unterschiedlichen Bezugsobjekte, Gegenstände, Handlungen, Sachverhalte etc. referiert wird, erfolgt dabei mit dem Prozess des Referierens eine Art der Bestimmung für den Sachverhalt, auf den referiert wird. Durch die lexikalischen Einheiten werden demzufolge Deutungen und Bewertungen von Wirklichkeiten, Weltanschauungen und Sichtweisen realisiert (vgl. Spieß 2011, S. 196). Die lexikalischen Einheiten weisen daher in einem Diskurs auf bestimmte Konzepte, die erst durch den Wortgebrauch bewerkstelligt werden. Im Islamdiskurs wird den lexikalischen Einheiten eine zentrale Funktion zugesprochen. Sie sind das Ausdrucksmittel, mit dem das Konzept Islam repräsentiert wird. Die Analyse der lexikalischen Einheiten gibt Aufschlüsse darüber, mit welchen sprachlichen Mitteln das Thema Islam konstituiert wird. Wenn beispielsweise bei der Thematisierung des Islams von *Krieg*, *Krise*, *bewaffnete Auseinandersetzungen* etc. die Rede ist, so erzeugen diese lexikalischen Einheiten ein Islambild, das von Konflikten, Krisen, Kriegen etc. gekennzeichnet ist.

In einem anderen Kontext werden im Islamdiskurs Wörter wie *Steinzeit* oder *Mittelalterreligion* in Verbindung mit dem Wort *Islam* verwendet. Solche lexikalischen Einheiten implizieren, dass der Islam nicht mehr in die heutige Zeit passt. Spitzmüller und Warnke (2011, S. 140) weisen darauf hin, dass sich die einzelnen Wörter als Abdruck und Gestaltungselement des Diskurses erweisen, die für zahlreiche Fragestellungen erklärungs mächtig sind. Hermanns macht deutlich, dass die Analyse lexikalischer Einheiten Rückschlüsse auf die in einer Gesellschaft geltenden Maßstäbe, auf das Denken, Fühlen und Wollen der Menschen gibt (vgl. Hermanns 2012b, S. 29). Bei der wortorientierten Analyse sind nicht nur einzelne

Wörter relevant, sondern auch Mehrworteinheiten und Kollokationen sind von Bedeutung. Bubenhofer (2013, 112 f.) hat exemplarisch anhand einer Auswertung von Wahlkampfreden von Guido Westerwelle und Oskar Lafontaine die Kollokationen des Lexems *Staat* ermittelt. „Resultat ist eine Liste von Kollokatoren, die signifikant häufig zusammen mit dem definierten Lexem auftreten“ (Niehr 2014a, S. 75). Das Rechercheprogramm des Instituts für Deutsche Sprache „COSMAS II“ bietet hierfür die Möglichkeit, die Kookkurrenzen eines ausgewählten Wortes zu analysieren. Dies „ermöglicht das Aufdecken von signifikanten Regelmäßigkeiten bei der Verwendung von Wortkombinationen in den Korpora“ (IDS-Webseite).²¹ Die Kookkurrenzanalyse liefert somit Hinweise auf systematisches gemeinsames Auftreten von Wörtern (Kookkurrenzen). Außerdem können die Belege, die ein ähnliches Kookkurrenzverhalten des Wortes dokumentieren, zu Gruppen/Clustern zusammengefasst werden.²²

Eine Analysekategorie, die im Islamdiskurs interessante Ergebnisse verspricht, sind die *Nomina propria*. Darunter werden die Eigennamen jeglicher Art verstanden, die in der Diskurslinguistik als vielfältiger Ausdruck transtextueller Aussagenkontexte verstanden werden. Im Diskurs des Islams haben solche Eigennamen eine zentrale Funktion, zumal sie Hinweise auf Akteure, Adressaten und mehr geben oder wenn bestimmte Eigennamen (wie beispielsweise im Fall des Islamdiskurses Osama Bin Laden) mit bestimmten kognitiven Konzepten oder bestimmten Ereignissen identifiziert (vgl. Spitzmüller und Warnke, S. 140) oder mit Stereotypen spezifiziert werden. Hierzu erinnert man sich an Namen wie dem des ehemaligen irakischen Präsidenten Saddam Hussein („der Irre vom Bagdad“) während des Irakkriegs oder an Namen wie Chomeini während der Iranischen Revolution. Außerdem dienen Ortsnamen als lokale Marker zur Bezeichnung historischer Ereignisse, wie beispielsweise Mekka im Kontext der stillen Islamisierung von Deutschland, wie das Titelblatt von DER SPIEGEL (13/2007) „Mekka Deutschland – Die Stille Islamisierung“ zeigt, oder Afghanistan nach dem 11. September (DER SPIEGEL 42/2001), das als das Land bezeichnet wurde, „dessen wilde Bergkrieger es zum Friedhof für Invasoren machen“ (Kirchhof 2009, S. 203).

²¹ <http://www1.ids-mannheim.de/kl/projekte/methoden/ka.html>. Zuletzt abgerufen am 18.04.2017.

²² Vgl. <http://www1.ids-mannheim.de/kl/projekte/methoden/ka.html>. Zuletzt abgerufen am 18.04.2017.

3.2.2 Metaphorische Ebene

Die Metaphorik dient im Sprachgebrauch dazu, die Uneigentlichkeit von Bedeutung zu gestalten (vgl. Spitzmüller und Warnke 2011, S. 152). Metaphern können daher, so Köller (2004, S. 600) als „widersprüchliche Prädikationen oder kalkulierte Absurditäten“ bezeichnet werden und sind, nach Schirren (2009), ein Ersetzungsprinzip, bei dem durch Verwendung der Semantik eines Lexems Ähnlichkeiten zwischen zwei Bereichen konstatiert werden. Das Wesen der Metaphern liegt nach Lakoff und Johnson (1988/2014) darin, eine Sache oder einen Vorgang in Begriffen einer anderen Sache bzw. eines anderen Vorgangs verstehbar zu machen. Mit dem Ansatz der kognitiven Funktion von Metaphern von Lakoff und Johnson (1980/2014) etablierte sich in der Linguistik ein Verständnis der Metapher, das der Diskursforschung wichtige Impulse geliefert hat (vgl. Niehr 2014a). Lakoff und Johnson plädieren dafür, dass Metaphern nicht als Redeschmuck, als rhetorisches Mittel verstanden werden, sondern als ein Phänomen, das „unser Alltagsleben durchdringt, und zwar nicht nur unsere Sprache, sondern auch unser Denken und Handeln“ (Lakoff und Johnson 2014, S. 11). Metaphern strukturieren somit in einer bestimmten Weise unser Alltagshandeln, so dass davon ausgegangen werden kann, dass unser alltägliches Konzeptsystem, nach dem wir sowohl denken als auch handeln, grundsätzlich metaphorisch zu betrachten ist (vgl. Lakoff und Johnson 2014, S. 11).

Den Ansatz der kognitiven Metapher erklären Lakoff und Johnson mit einem berühmten Beispiel, nämlich „Argumentation ist Krieg“: Thesen verteidigen, Standpunkte angreifen und Position halten. Im Beispiel ist zu erkennen, dass sich das Konzept von „Argumentation“ metaphorisch durch die Begriffe eines anderen Konzepts, nämlich „Krieg“ strukturieren lässt (vgl. Böke 1996, S. 440) und dass viele unsere Argumentationshandlungen nach dem Konzept Krieg angelegt sind (vgl. Lakoff und Johnson 2014, S. 11). Die Reflexion der kognitiven Metapher legt nahe, dass in dieser Auffassung die Metapher nicht nur ein rhetorisches Mittel ist, sondern unser Handeln so prägt, „dass wir einen Argumentationsstreit nicht nur ähnlich wahrnehmen, sondern dass wir uns auf ihn auch ähnlich vorbereiten und uns in ihm ähnlich verhalten wie im Falle einer kriegerischen Auseinandersetzung“ (Böke 1996, S. 440). Wird die Metapher nach dem Konzeptsystem von Lakoff und Johnson verstanden, so stellt sich heraus, dass die metaphorischen Konzepte das prägen, „was wir wahrnehmen, wie wir uns in der Welt bewegen und wie wir uns auf andere Menschen beziehen“ (Lakoff und Johnson 2014, S. 11). Dieses Verständnis von Metapher schreibt dem Konzeptsystem eine entscheidende Rolle bei der Definition der Alltagsrealitäten zu (vgl. ebenda. S. 11).

Die Metaphern können in Wortformen, Phrasen oder auch in Metaphernlexemen (Böke, 1996) vorkommen. Mit Wortformen sind Zusammensetzungen gemeint, bei denen morphologische Konstituenten metaphorischen Gehalt besitzen, wie „Einwanderungsflut“, „Flüchtlingsstrom“, „Islamisierungswelle“ usw. Für den Islamdiskurs ist die Untersuchung der Metaphern von großer Bedeutung, vor allem, weil sie die Funktion der impliziten Argumentation innehaben. Metaphern stellen neben ihrer Bedeutungskonstitution gleichzeitig bestimmte Zuschreibungen her. Metaphern mit *Flut*, *Strom*, *Welle* usw., die sich im Islamdiskurs wiederholen, erweisen sich als sprachliche Einheiten, die „Handlungen sanktionieren, Schlussfolgerungen rechtfertigen und uns bei der Zielsetzung unterstützen“ (Pielenz 1993, S. 105). Aus den metaphorischen Lexemen *Flut*, *Strom*, *Welle* etc. werden die Zuschreibungen der Bedrohung und der Gefahr ausgelöst, aus denen wiederum bestimmte Folgerungen von erforderlichen Schutzmaßnahmen abgeleitet werden können bzw. müssen. Die Analyse der Metapher gibt daher Aufschluss darüber, wie sich die Akteure aufeinander beziehen, mit welchen Konzepten der Islam im Diskurs metaphorisiert wird und auch ob die metaphorische Verwendung Einfluss auf das gesamte Islambild hat.

3.2.3. Stereotype

Nicht nur im Islamdiskurs, sondern auch in anderen Diskursen erweisen sich Stereotype als die meist thematisierten Einflüsse der Medien auf den Sprachgebrauch. Im Islamdiskurs kommt der Ausdruck *Stereotyp* oft vor. Aus der Pressetechnik wurde der Ausdruck *Stereotyp*²³ 1922 von dem Journalisten Walter Lippmann übernommen, um die festen Vorstellungen über bestimmte Personengruppen oder Völker zu beschreiben (vgl. Zagala 2012, S. 27). Diese Bedeutung des Wortes *Stereotyp* im Sinne einer festen Vorstellung stimmt mit der geschichtlichen lexikalischen Bedeutung überein. Aus dem griechischen Kompositum *stereos* mit der Bedeutung von „starr“, „fest“, „unbeweglich“ und *typos* für „Muster“, „Modell“, „Abdruck“ entsteht der Terminus *Stereotyp* (vgl. Oh 2000, S. 10). In der Alltagssprache wird das Adjektiv *stereotyp* unreflektiert im Sinne von „monoton“, „feststehend“, „unveränderlich“ und „sinnentleert“ verwendet und weist in der Terminologie der Psychologie, Psychiatrie, Soziologie, Kommunikationswissenschaft und Linguistik auf eine zentrale Kategorie hin (vgl. Seidenglanz 2014, S. 75). Obwohl Stereotype auch auf individueller Ebene eingeordnet werden, betont ein Großteil der Forscher die gesellschaftliche Ebene. In diese Richtung kann die Definition von Lippmann (1922) eingeordnet werden. Er definierte Stereotype als „kollektive

²³ In der ursprünglichen Wortbedeutung bezeichnet das Wort Stereotyp im Druckwesen, dass mit feststehenden Schrifttypen gedruckt wird (vgl. <http://www.duden.de/rechtschreibung/stereotyp#Bedeutung2>, zuletzt abgerufen am 06.07.2017).

Vorstellungen über eine bestimmte Gruppe von Menschen“. Diese Vorstellungen beeinflussen demnach sowohl die Wahrnehmung als auch das Verhalten von Menschen (Louis u. a. 2015, S. 5). Hierbei wird die Rolle der Gesellschaft bei der Übertragung von Stereotypen betont. Es wird davon ausgegangen, dass Stereotype aus einer Gesellschaft heraus entstehen und von dieser getragen und sozial geteilt werden (vgl. Louis 2015 et al., S. 5). Quasthoff (1973, S. 28) erklärt das Stereotyp als

der verbale Ausdruck einer auf soziale Gruppen oder einzelne Personen als deren Mitglieder gerichteten Überzeugung, die in einer gegebenen Gemeinschaft weit verbreitet ist. Es hat die logische Form eines Urteils, das in ungerechtfertigt vereinfachender und generalisierender Weise, mit emotional-wertender Tendenz einer Klasse von Personen bestimmte Eigenschaften oder Verhaltensweisen zu- oder anspricht (Quasthoff 1973, S. 28).

Der Sprache kommt bei Entstehung von Stereotypen eine wichtige Rolle zu, weil Stereotype sich sprachlich manifestieren und nach „in enger Relation zur sprachlichen Äußerung befinden“ (Seidenglanz 2014, S. 75). Kämper (2005) betont die wertende Funktion bei der Bestimmung der Stereotype. Laut Kämper können lexikalische Einheiten als Stereotype beschrieben werden, „wenn sie als Träger von Einstellungen, Haltungen, und Meinungen und daher als werthaltige Bezeichnungen evident sind“ (Kämper 2005, S. 99).

Stereotype entstehen oftmals durch den Mangel an unmittelbaren Kontakten, also an der Primärerfahrung. Wenn wir keine direkte Erfahrung über eine Gruppe von Menschen oder auch Objekte haben, so greifen wir zu der Primärerfahrung, also zur Erfahrung aus zweiter, dritter oder vierter Hand. Hier spielen die Normen und Werte der sozialen Umgebung eine Rolle (vgl. Thiele 2016, S. 23). Da über eine Fremdgruppe oftmals wenige Informationen vorliegen, entstehen über ethnische oder religiöse Fremdgruppen meist Stereotype (vgl. Appel 2008, S. 315). Als eine homogene Gruppe treten in den Medien oft die Ausländer auf. Dort erscheinen sie als klar umrissene und daher leicht zu etikettierende Gruppe. In den Medien werden sie bestimmten bildlichen und sprachlichen Zuschreibungen ausgesetzt (vgl. Hess-Lüttich 1992, S. 27). Merkmale wie Hautfarbe, Kleidung oder Kopfbedeckung wirken laut Hess-Lüttich als Symbole der kulturellen Differenz. In den Medien werden sie wegen ihrer Anschaulichkeit repräsentiert, und in ihrer täglichen Präsenz sind sie gleichzeitig zum Stereotyp des Unterschieds geworden (vgl. Hess-Lüttich 1992, S. 25; Zagala 2012, S. 27). Mit der Stereotypisierung bestimmter Personengruppen wird eine Medienwirklichkeit erzeugt, die mit der Realität nicht übereinstimmt, „die aber gerade deswegen die reale Wirklichkeit im Sinne der Medienwirklichkeit verändert: Ausländer sind dann krimineller, fauler, schlechter als Einheimische, zumindest in den Köpfen der (...) Durchschnittsbevölkerung“ (Merten 1987,

S. 77). Mit der Stereotypisierung werden außerdem, laut Georg Ruhrmann (1995), die negativen Eigenschaften der jeweils unerwünschten Gruppen in den Medien dramatisiert:

So wurden in den achtziger Jahren die Türken als „Ausländer“ überrepräsentiert; Anfang der neunziger Jahre die Kategorien „Asylant“ und „Flüchtling“ vermischt und negativ bewertet oder beide Gruppen sogar als eine Bedrohung der deutschen Kultur, der Arbeitsplätze, ja des Christentums dargestellt (Zagala 2012, S. 28).

Aus verschiedenen empirischen Untersuchungen lässt sich erklären, dass Islam und Muslime oft mit Stereotypen dargestellt werden. In einer 2004 von der FAZ veröffentlichten Erhebung des Allensbach-Instituts verbanden 93 Prozent den Islam mit „Unterdrückung der Frauen“ und 83 Prozent mit „Terror“. Nur sechs Prozent fanden den Islam „sympathisch“. Die muslimischen Frauen wurden auf dem Cover des Nachrichtenmagazins DER SPIEGEL (November 2014) als „Allahs rechtlose Töchter“ bezeichnet, was das Stereotyp „Unterdrückung der Frau“ bestätigt. Auf dem Cover des Nachrichtenmagazins „Stern“ (Juli 2010) steht unter dem Titel „Frauen im Islam“ der Untertitel „Wie sie im Namen Allahs unterdrückt werden – und sich dagegen wehren“. Die mediale Darstellung muslimischer Frauen weist unverändert auf das Stereotyp „der unterdrückten Frau“. Dieses Stereotyp wird in den Medien fortwährend wiederholt und häufig auf die Religion zurückgeführt: „Die Rechtlosigkeit und Unterdrückung, denen muslimische Frauen ausgesetzt seien, hat (...) eine eindeutig zu identifizierende Quelle: den Islam“ (Shooman 2012). In einem Zeitungsartikel²⁴ hat der Islamwissenschaftler Reinhard Schulze sechs der häufig thematisierten Stereotype über den Islam diskutiert. Im untersuchten Diskurs prägen sich bestimmte Stereotype über Islam und Muslime aus, die sich immer wieder in sprachlichen Äußerungen manifestieren und dabei Islam und Muslimen bestimmte Eigenschaften zuschreiben.

²⁴ <http://www.srf.ch/kultur/gesellschaft-religion/islam-stereotype-sind-unfair-aber-sie-wirken> (zuletzt abgerufen am 08.07.2017).

4. Das Untersuchungskorpus

Es geht in der vorliegenden Arbeit um den Islamdiskurs. Da der Diskurs als „Auseinandersetzung mit einem Thema, die sich in Äußerungen und Texten der unterschiedlichsten Art niederschlägt“ (Gardt 2007, S. 30) betrachtet wird, ist es für die Untersuchung des Islamdiskurses notwendig, ein Textkorpus zu erstellen. In der vorliegenden Arbeit besteht das Korpus aus Texten oder Textteilen, die sich auf das Thema Islam beziehen. Solche Texte oder Textteile werden mit dem Ziel zusammengestellt, einen bestimmten „Ausschnitt der Sprache“ (Scherer 2006, S. 4) zu repräsentieren. So sind Diskurse prinzipiell nur über Textkorpora zugänglich (Niehr 2014a, S. 7) und stellen daher eine Basis für diskurslinguistische Arbeiten (vgl. Hermanns 2007, S. 200) dar. Bezieht man sich auf Busse und Teubert (1994), so bestehen Diskurse im forschungspraktischen Sinn aus virtuellen Textkorpora, die durch inhaltliche Kriterien oder je nach der Forschungsfrage bestimmt werden. Da das virtuelle Korpus eine Sammlung von Texten enthält, die der Forscher mit seiner Analyse nicht vollständig erfassen kann, wird das virtuelle Korpus nach dem Forschungsinteresse und nach bestimmten Kriterien eingeschränkt. Daraus ergibt sich laut (Busse und Teubert 1994, S. 17) ein „konkretes Korpus“. Das konkrete Korpus stellt die Texte oder Textteile dar, die der Forscher für seine Analyse auswählt. Allerdings ist die Auswahl der einzelnen Texte oder Textteile nach bestimmten wissenschaftlichen Kriterien zu begründen. Bei der Zusammenstellung des Korpus zum Islamdiskurs entscheidet das Thema des Diskurses, also der Islam, welche Texte bzw. Textteile das Korpus ausmachen. Davon ausgehend sind solche Texte, Textteile oder Aussagen für das Korpus wichtig, in denen es um das Thema Islam geht.

Diese thematische Struktur des Korpus gibt, nach Kämper (2011, S. 38), Aufschluss „über die brisanten, mindestens aber signifikanten Probleme und Gegenstände einer Gesellschaft, die im Sinn sprachlicher Identität oder Varietät konstituiert werden“. Zum Korpus des Islamdiskurses gehören diejenigen Texte, in denen um das Thema Islam geht und die vor allem das Wort *Islam* enthalten. Dieses Korpus zu erstellen, war aus zwei Gründen schwierig. Zum einen ist die Menge solcher Texte so groß, dass sie nicht alle erfasst werden können. Zum anderen ist eine eindeutige thematische Zugehörigkeit eines Textes zu dem Thema Islam erst mit der Lektüre möglich. Denn es kann sein, dass ein Text das Wort *Islam* enthält, es im Text aber trotzdem um ein anderes Thema geht. In meinem Fall kommt oft das Wort *Islam* als Name vor, wie beispielsweise der ehemalige Präsident Usbekistans Islam Karimov oder manchmal auch der Musiker Yusuf Islam. Bisweilen kommt das Wort *Islam* auch als Bezeichnung einer Gruppe wie z. B. „al-Dschihad al-islami (Islamischer Dschihad) in Palästina vor. Durch die

erste Lektüre wird dann entscheiden, ob der Text dem Islamdiskurs zuzuordnen ist oder nicht. Es kommt auch vor, dass in manchen Texten das Wort *Islam* nicht nominiert wird, obwohl der Text das Thema Islam behandelt. In diesem Fall werden zentrale Begriffe aus dem religiösen Bereich, wie *Scharia*, *Dschihad*, *Koran*, verwendet und jene Texte dem Korpus zugeordnet.

Als Grundlage der vorliegenden Studie dienen vor allem die digitalisierten Korpora des Instituts für Deutsche Sprache in Mannheim. „Das Deutsche Referenzkorpus“ (DeReKo) zählt zu den bekanntesten Korpora im deutschsprachigen Raum (vgl. Perkuhn et al. 2012, S. 46). Mit über 25 Milliarden Wörtern (Stand 15.09.2014) ist „DeReKo“ die weltweit größte linguistisch motivierte Sammlung deutschsprachiger, geschriebener Texte aus der Gegenwart und der neueren Vergangenheit. Die Korpora bestehen aus belletristischen, wissenschaftlichen und populärwissenschaftlichen Texten sowie einer großen Zahl von Zeitungstexten.²⁵ Mit der Recherchesoftware „COSMAS II“ werden die Korpora erschlossen. Mit Textkorpus ist deshalb in der vorliegenden Studie nicht allein die Sammlung von Texten gemeint, vielmehr ist das Korpus aussagebezogen. Die Rede ist in dieser Arbeit von Aussagen- und Textkorpora. Mit den Textkorpora sind in erster Linie die Zeitungstexte gemeint, die in der vorliegenden Studie als Ganzes betrachtet werden. Dazu gehören vor allem Zeitungsartikel, die sich auf das Thema Islam beziehen und analysiert werden. Einzelne Aussagen oder auch Textabschnitte, die zum Korpus gehören, sind solche, die zusammen einen thematischen Zusammenhang aufweisen oder eine besondere Bedeutung für die Arbeit darstellen. Dazu gehören beispielsweise brisante Aussagen der Akteure wie „der Islam gehört (nicht) zu Deutschland“. Solche Aussagen werden in der vorliegenden Arbeit miteinbezogen.

Bei der vorliegenden Studie wurden zwei Korpora als Grundlage für die Recherche gewählt, nämlich das Korpus „W-öffentlich – alle öffentlichen Korpora des Archivs“, in dem die meisten überregionalen Medienorgane vorhanden sind, und das Korpus der Süddeutschen Zeitung, das nur als eigenes Korpus zugänglich ist. Mithilfe von „COSMAS II“ wurden die Texte bzw. Textausschnitte zusammengestellt, die sich auf das Thema Islam beziehen. Zu diesem Korpus gehören diejenigen Texte bzw. Textteile, in denen zentrale Schlüsselwörter wie *Islam*, *Dschihad*, *Scharia* und *Koran* vorkommen. Die Basis-Korpora der Studie sind Zeitungstexte oder Zeitungsabschnitte der geschriebenen Sprache, die digitalisiert vorliegen. Das Korpus besteht vor allem aus überregionalen Zeitungstexten. Dazu gehören insbesondere Medienorgane wie DER SPIEGEL, die Frankfurter Allgemeine Zeitung, die Süddeutsche Zeitung, die tageszeitung, die Zeit, die Welt und die Frankfurter Rundschau. Die Auswahl der überregio-

²⁵ Vgl. <http://www1.ids-mannheim.de/fileadmin/kl/dokumente/flyer-dereko.pdf>

nalen Medienartikel ist ein Ergebnis der Tatsache, dass die Korpora des Instituts für Deutsche Sprache in diesem Zeitraum nur die oben genannten überregionalen Medienorgane umfassen. Interessante Belege aus anderen überregionalen und regionalen Zeitungen oder auch aus Internetforen wurden nur vereinzelt ergänzt. Das Korpus der vorliegenden Studie besteht somit aus heterogenen Quellen und unterschiedlichen Zeiträumen. Bei der Zusammenstellung des Korpus war das Thema die Voraussetzung dafür, welche Texte in das Korpus aufgenommen. Das heißt, der Verfasser hatte keinen Einfluss darauf, welche Texte aufgenommen werden, sondern die Auswahl der Textbelege erfolgte automatisch ohne Eingreifen des Verfassers.

Diese Vielfalt der Quellen und der Zeiträume soll den Islamdiskurs in seinen verschiedenen Ausprägungen darstellen. Die überregionalen Medienorgane gehören zu einem breiten gesellschaftlichen und politischen Spektrum und bilden somit das gesellschaftliche Wissen ab. Dazu zeichnen sich Zeitungen und Zeitschriften dadurch aus, dass sich in ihnen die gesellschaftlich relevanten Themen widerspiegeln und dass sie von größeren Teilen der Diskursgemeinschaft rezipiert werden. Ein weiteres Kriterium für die Einschränkung des Korpus ist die zeitliche Eingrenzung. Die meisten Textbelege stammen aus dem Zeitraum 1994 bis 2003. Bei dem Wort *Islam* wurden Textbelege bis zum Jahr 2013 ausgewählt. Die folgende Tabelle fasst die erschlossenen Daten zusammen:

Das Wort	Anzahl der Texte	Anzahl der Treffer	Zeitraum
Islam	2121	4371	1999–2013
Islam (SZ)	1319	2468	1994–1999
Dschihad	523	766	1994–2003
Dschihad (SZ)	255	411	1994–1999
Scharia	281	484	1994–2003
Scharia (SZ)	126	183	1995–1999
Koran	505	790	1994–2003
Koran (SZ)	345	530	1995–1999

Tabelle 1. Die Untersuchungskorpora

Da die Arbeit bestimmte Weltereignisse und ihren Einfluss auf die Konzeption von Islam untersucht, konzentriert sie sich auf die Ereignisse „Iranische Revolution“, „11. September 2001“ und „Arabischer Frühling 2011“. Die Tabelle der Untersuchungskorpora zeigt, dass nur der 11. September im Korpus zeitlich gut vertreten ist. Das erstellte Korpus verfügt aber über keine Textbelege für die Iranische Revolution und den Arabischen Frühling. Deshalb wurde das Korpus mit weiteren Textbelegen erweitert. Für das Ereignis des Arabischen Frühlings

wurde in den Korpora des Instituts für Deutsche Sprache eine Ergänzung zu dem Kernkorpus zusammengestellt. Das sind thematisch bezogene Textbelege aus regionalen und überregionalen Zeitungen und Zeitschriften in der Zeit von Januar 2011 bis Dezember 2012. Die Trefferzahl für den Arabischen Frühling beträgt 1.569. Dazu wurden 49 vollständige Zeitungsartikel aus den überregionalen Zeitungen und Zeitschriften dem Korpus hinzugefügt. Die Zeitungsartikel stammen aus den folgenden Medienorganen: Die Welt (15 Artikel), Süddeutsche Zeitung (13 Artikel), DIE ZEIT (11 Artikel), die Tageszeitung (6 Artikel), DER SPIEGEL (5 Artikel) und Frankfurter Rundschau (2 Artikel). Alle Artikel gehen auf die Zeit zwischen 2011 und 2014 zurück. Für die Zeit der Iranischen Revolution sind ebenso kaum Textbelege zu finden. Deshalb wurde das Korpus neben den wenigen Textbelegen aus den Korpora des Instituts für Deutsche Sprache mit vollständigen Texten aus der Zeit von 1979 bis 1982 erweitert. Dazu wurden einschlägige Artikel der überregionalen Zeitungen herangezogen, die sich thematisch auf die drei Ereignisse beziehen. Aus der Zeit zwischen 1979 bis 1981 wurden dem Korpus aus der Zeitschrift DER SPIEGEL 36 vollständige Zeitungsartikel und aus der Zeitung DIE ZEIT drei Zeitungsartikel hinzugefügt. Genauer wurden in den Korpora 345 Textabschnitte (Treffer) für die Zeit der Iranischen Revolution aus der Zeitung DIE ZEIT dem Korpus hinzugefügt. Für die Ausdrücke *Muslim*, *muslimisch*, *islamisch*, *islamistisch*, *Mohammedaner*, *mohammedanisch* wurde jeweils ein Stichproben-Korpus zusammengestellt. Dieses Korpus umfasst für jedes Wort 500 Treffer aus unterschiedlichen regionalen und überregionalen Zeitungstexten. Die heterogenen Quellen und die unterschiedlichen Zeitabstände des Korpus dienen dazu, die verschiedenen Ausprägungen des Islambildes darzustellen. Darüber hinaus ermöglichte die Untersuchung, unterschiedliche Weltereignisse zu betrachten und zu erkennen, wie sich das Konzept Islam entwickelt bzw. verändert hat. Da das Korpus Textbelege für einen längeren Zeitraum abdeckt (1979–1982 und 1994–2014), ermöglichte es, sowohl eine diachronische als auch eine synchrone Analyse durchzuführen. Trotz der vielfältigen Möglichkeiten, die das Recherchesystem „COSMAS II“ den Forschern zur Verfügung stellt, sind zwei Kritikpunkte zu erwähnen. Erstens sind die Textbelege zeitlich nicht in einer systematischen Folge zugänglich. Bei meiner Recherche fehlen beispielsweise die Textbelege aus DER SPIEGEL ab 1999. Zweitens stehen die Artikel den Forschern nicht als Volltexte, sondern als Textabschnitte zur Verfügung. Dies erfordert eine Erweiterung der Textbelege in bestimmten Zeitphasen wie bei der Iranischen Revolution und dem Arabischen Frühling. Die in COSMAS fehlenden Sprachdaten werden sowohl von den Printmedien als auch von anderen Recherchesystemen wie z. B. „LexisNexis“ zusammengestellt.

II. Ergebnisdarstellung

5. Islam im Umbruch

Dieses Kapitel geht der sprachlichen Konstruierung des Islams anhand von drei entscheidenden Ereignissen im Islamdiskurs nach, nämlich der Iranischen Revolution 1978/79, dem 11. September 2001 und dem Arabischen Frühling 2011, mit dem Ziel, Aufschluss über die sprachliche Realisierung des Islams in Bezug auf diese drei Ereignisse zu geben. Mit der Analyse wird gezeigt, wie der Islam bei jedem Ereignis sprachlich konstruiert wird und es wird gefragt, ob sich die Islamdarstellung in den jeweiligen Ereignissen unterscheidet. Der Islamdiskurs besteht aus unterschiedlichen Themen bzw. Subthemen, die insgesamt den Islamdiskurs ausmachen. Während des Diskursverlaufs rufen bestimmte Ereignisse außergewöhnliche Aufmerksamkeit hervor und tragen zur Entwicklung des Diskurses bei. Solche Ereignisse werden in den Theorien der Diskursanalyse als „diskursive Ereignisse“ bezeichnet, die „diskursiv groß herausgestellt worden sind und die Richtung und die Qualität des Diskursstranges, zu dem sie gehören, mehr oder minder stark beeinflussen“ (Jäger 2001, S. 81). Die diskursiven Ereignisse weisen daher sowohl politisch als auch medial auf eine besondere Hervorhebung hin, die dazu führt, dass sie eine außergewöhnliche Auswirkung auf den Diskursverlauf haben. Ob ein Ereignis zu einem diskursiven Ereignis wird oder nicht, führt Jäger (2001) darauf zurück, welche Auswirkung das Ereignis auf der politischen bzw. medialen Ebene in der Öffentlichkeit hat. Erwies sich ein Geschehen als diskursives Ereignis, bedeutet das zugleich, dass es erheblichen Effekt auf den weiteren Diskursverlauf ausübt. Betrachtet man das diskursive Ereignis „Tschernobyl“, so ist klar, dass Tschernobyl „zu einer sich ändernden Atompolitik beigetragen“ (Jäger 2001, S. 81) hat.

Im Islamdiskurs weisen vielfältige Ereignisse seit den 1950er Jahren auf bestimmte Relevanz hin. Dazu zählen Ereignisse wie der arabisch-israelische Konflikt, der erste und zweite Golfkrieg usw., die einen bestimmten Diskursstrang im Islamdiskurs betreffen und daher einen entscheidenden Einfluss auf den gesamten Islamdiskurs haben. Diese Ereignisse erwiesen sich als „diskursive Ereignisse“, da sie medial sowie auch politisch den Diskurs jahrelang dominiert haben und daher den Diskursverlauf bestimmen. Charakteristisch für die folgenden drei Ereignisse ist zum einen, dass sie nicht nur den Islamdiskurs beeinflusst haben, sondern auch, dass sie durch ihre tiefgreifende Auswirkung den öffentlichen Gebrauch des Wortes *Islam* geprägt haben. Zum anderen haben sie sowohl auf der politischen als auch auf der medialen Ebene eine Grenzziehung verursacht, die die Zeit in ein Davor und ein Danach einteilt. Im

Folgenden wird auf die einzelnen Ereignisse und ihren Einfluss auf die Thematisierung des Islams im öffentlichen Diskurs eingegangen.

5.1 Islam im Kontext der Iranischen Revolution

Bei der medialen Beschäftigung mit der Iranischen Revolution als politisches Ereignis wurde die Religion als Motiv des Ereignisses thematisiert. Der Religion wurde eine bedeutende Rolle bei der Entstehung und Entwicklung der Revolution zugesprochen. Die Berichterstattung ging dem Verhältnis des Islams zur Revolution nach. Damals stellte sich die entscheidende Frage nach dem Charakter der Republik nach dem Schah: „Islamische oder demokratische Republik? – Das ist die Frage“²⁶. Die Frage markierte eine klare Abgrenzung zwischen Islam und Demokratie als Gegensätze. Man fragte damals danach, ob die Revolution eigentlich eine grundlegende Veränderung bewirken könne oder es nur darum gehe „im Namen Gottes [...] das alte Regime in eine islamische Republik mit einer vom Volk gutgeheißenen Verfassung umzuwandeln“²⁷. Dass die Hauptfiguren der Revolution religiöse Persönlichkeiten waren (Ayatollahs und Mullas), trug dazu bei, dass eine Vereinigung zwischen der Revolution und der Religion hergestellt wurde. Die damals verbreiteten Begrifflichkeiten wie *Re-Islamisierung*, *Renaissance des Islams*, *islamisches Erwachen*, *islamische Wiederkehr* usw. charakterisierten das Ereignis und betonten zugleich ausdrücklich die religiöse Prägung des Ereignisses. Während der Revolution fokussierte sich die Berichterstattung auf den Islam als einen entscheidenden Akteur, so dass das Ereignis dem Islam zugesprochen und ihm die Eigenschaft *islamisch* (islamische Revolution) verliehen wurde. Diese Hervorhebung der Religion spiegelt sich in einer zunehmenden Verwendung von religiösen Vorstellungen und Begrifflichkeiten wie *Dschihad*, *Scharia*, *Fatwa*, *Fundamentalismus*, *Extremismus* usw. wider. Solche Begrifflichkeiten wurden zu Erklärungsmustern, sowohl für europäische Geschehnisse (vgl. Tiesler 2007, S. 27) als auch für Geschehnisse in muslimisch geprägten Ländern herangezogen. Zunächst als Begründung für die Entstehung der Revolution hoben die Berichterstattungen die Rolle der Religion hervor. Im Zuge der kulturellen Enteignung, Entwürdigung und technischen Unterlegenheit gegenüber dem Westen sei dem iranischen Volk letztendlich nichts geblieben außer seinem letzten Kapital – dem Islam:

Das Gefühl der Minderwertigkeit, der Entwurzelung und Entwürdigung, der technischen Unterlegenheit gegenüber dem Westen muß im vergangenen Jahrzehnt unter dem Firnis einer angeblichen Modernisierung das kollektive Unterbewußtsein des iranischen Volkes bestimmt haben. In diesem

²⁶ Die Zeit (Online-Ausgabe), 23.03.1979.

²⁷ Die Zeit (Online-Ausgabe), 06.04.1979.

Prozeß der kulturellen Enteignung blieb dem einst reichen Volk nur ein letzter Rest von Eigentum: die Religion. Sie wurde zum Medium des politischen Kampfes.²⁸

Die Religion fungierte als Bestandteil für den politischen Widerstand nicht nur im Iran, sondern auch in den arabisch-islamischen Ländern:

Beispielhaft war der von Abdel Kader 1856 militärisch geführte Widerstand gegen die französische Vorherrschaft in Algerien. Kader berief sich auf das rechtfertigende Prinzip des Dschihad des Glaubenskrieges gegen die Ungläubigen. Der politische Widerstand legitimierte sich durch eine strikt fundamentalistische Deutung des Islam.²⁹

Als Kampfmedium für Revolution wurde die Religion verstanden, weil sie die Massen mobilisieren und die Gläubigen antreiben konnte. Deshalb wurde sie als die Ideologie der Revolution betrachtet,

weil sie (die islamische Religion) dem Tod seinen Schrecken nehmen konnte: Wer im Kampf gegen den Schah starb, starb als Märtyrer des Islams. 70 000 Tote (nach anderen Schätzungen „nur“ 15 000) soll der Kampf gegen den Schah von September 1978 bis Februar 1979 gekostet haben. Siegen konnte die materielle Gewalt gegen die Kraft der Religion nicht. Deshalb ist der Islam heute die unbestrittene Ideologie der Revolution.³⁰

Die Färbung des Ereignisses mit einem religiösen Charakter ging über die iranischen Grenzen hinaus und diente als Modell für die Situation in der gesamten arabisch-islamischen Welt, denn „in allen Staaten zwischen Marokko und Indonesien ist die Lehre des Propheten wieder auf dem Vormarsch“³¹. Diesen Einfluss betrachtete DER SPIEGEL damals als sehr allgewaltig, denn, „heute erweist sich gegen Mohammeds Wort selbst Marx als machtlos“³². Was aber im Iran geschah, wurde als „das Vorbild des Staates Mohammeds“³³ angesehen, nicht als politisches Ereignis. Das religiöse Motiv der Iranischen Revolution wurde als ein Muster betrachtet, das auch in anderen Ländern zum Tragen kommen konnte. Somit entwickelt sich die Religion von einer potenziellen antreibenden Kraft zu einem Glauben, der auch außerhalb der Grenzen des Irans genauso wie im Iran wirkt. Insofern herrschte eine Art Generalisierung des Ereignisses und dessen Folgen für weit ausgedehnte Bevölkerungsgebiete mit unterschiedlichen Bevölkerungsgruppen und verschiedenen Traditionen und Strukturen. Der Umbruch im Iran wurde als eine Bewegung betrachtet, die „keineswegs auf den Iran beschränkt“³⁴ war. Die gesellschaftspolitische Konstellation in der arabisch-islamischen Region wurde als „der

²⁸ Die Zeit (Online-Ausgabe), 22.06.1979.

²⁹ Die Zeit (Online-Ausgabe), 26.01.1979.

³⁰ Die Zeit (Online-Ausgabe), 22.06.1979.

³¹ DER SPIEGEL, 7/1979.

³² DER SPIEGEL, 7/1979.

³³ DER SPIEGEL, 7/1979.

³⁴ DER SPIEGEL, 7/1979.

revolutionäre Umbruch in der Welt des Islam“³⁵ bezeichnet. Die Verallgemeinerung der Iranischen Revolution stellte das Ereignis als eine Brille dar, mit der weitere Begebenheiten in der Welt des Islams besser betrachtet werden könnten:

Das Vorbild, das der puritanische Ajatollah gab, machte auch in anderen islamischen Ländern Eindruck. Die Golf-Emirate beeilten sich, das Verbot für Alkoholausschank strenger zu nehmen, in Dubai wurde die Sakat, die islamische Almosensteuer, per Gesetz eingeführt, Kuweit versprach, die Schulbücher im Sinne der islamischen Lehre zu ändern und die Scharia, das islamische Recht, einzuführen.³⁶

Aus den gesellschaftspolitischen Auseinandersetzungen in den unterschiedlichen Ländern der islamischen Welt wurde die Religion als der gemeinsame Nenner identifiziert. Zwischen den verschiedenen Vorgängen in der islamischen Welt wurde ein Zusammenhang hergestellt. Die Revolution im Iran erwies sich als ein Puzzlestück eines gesamten Bildes:

Nicht weniger abschreckend sind die Beispiele aus anderen Nachbarländern, die im Zeichen einer weltweiten islamischen Renaissance im späten 20. Jahrhundert nach der „Scharia“, dem islamischen Gesetzbuch aus der Frühzeit, staatliches Recht sprechen.³⁷

In den an Fläche großen Binnenstaaten Mali, Niger und Tschad schwören 60 bis 85 Prozent der Bevölkerung auf den Propheten. Und in Westafrika dringt der Islam ebenfalls vor. In Nigeria, mit 70 Millionen Schwarzafrikas volkreichster Staat, bekennen sich 47 Prozent der Bevölkerung als Moslems. Augenfälligstes Symptom der Islamisierung ist das Bemühen, Sittenverfall und Kriminalität durch Wiedereinführung der Scharia, des vor 1100 bis 1200 Jahren entwickelten islamischen Rechts, zu bekämpfen. 1977 führte Pakistan die aus dem Koran abgeleiteten Strafgesetze wieder ein, ähnlich wie Kuweit, Libyen, Saudi-Arabien und die Vereinigten Arabischen Emirate. Ägypten scheint sich ebenfalls der Scharia-Gemeinschaft anschließen zu wollen, Scharia-Befürworter melden sich im Sudan und Malaysia zu Wort. Zu den nach der Scharia strafbaren Taten gehören Küssen und Tanzen in der Öffentlichkeit, Alkoholgenuß, Glücksspiel und Verzehr von Schweinefleisch ebenso wie falsche Aussage, üble Nachrede, Diebstahl, Entführung, Ehebruch, Vergewaltigung, Raubüberfall und Mord.³⁸

Dieser Auftritt des Islams im Kontext der Iranischen Revolution wurde negativ bewertet und als „Zurück ins Mittelalter“³⁹ betrachtet. Nicht nur das Ereignis wurde in Verbindung mit Religion negativ bewertet, sondern auch die soziokulturellen Folgen wurden mit bestimmten Ereignissen bzw. Zeitphasen in der islamischen Geschichte abqualifiziert. Der gesellschaftliche Lebenszustand nach der Revolution im Iran wurde verglichen mit der ersten islamischen Gemeinschaft und schien „mittels einer religiösen Zeitmaschine um 1300 Jahre zurück in die

³⁵ DER SPIEGEL, 7/1979.

³⁶ DER SPIEGEL, 47/1979.

³⁷ DER SPIEGEL, 41/1977 .

³⁸ DER SPIEGEL, 7/1979.

³⁹ DER SPIEGEL, 7/1979 (der Titelblatt).

islamische Urgesellschaft zu fliegen“⁴⁰. Der religiöse Faktor wurde dabei aus westlicher Perspektive als „mittelalterlich“ betrachtet: „Bestimmend in diesem Kampf ist aber nicht die Ratio, sondern religiöser Eifer, und der vor allem wirkt im Westen mittelalterlich.“⁴¹

Mit der Einbeziehung des Islams in die Diskursstränge der Iranischen Revolution rückte das Thema Islam in den Mittelpunkt des Interesses. Dieses Interesse war damals nicht auf den Islam als religiöse Glaubenslehre gerichtet, sondern auf seinen politischen Einfluss. Das Thema Islam kam vorwiegend vor, wenn es um gesellschaftspolitische Themen ging. In dieser Hinsicht scheint, dass seit 1978/79 im öffentlichen Diskurs ein gewachsenes Interesse insbesondere am politischen Islam entstand.

Mit der Fokussierung auf Themen des politischen Islams traten bestimmte Erkenntnisse über die islamische Religion in den Vordergrund. Stichwörter wie *Wiedereinführung der Scharia*, *Strafgesetz*, *Almosensteuer*, *Alkoholgenuss*, *Ehebruch*, *Vergewaltigung*, *Dschihad*, *Heiliger Krieg*, *Märtyrertod* etc. gehören zu den am häufigsten verwendeten Schlagwörtern. Das heißt, dass im Zuge der Revolution bestimmtes Wissen über den Islam in der deutschen Öffentlichkeit zugänglich war, das mit dem Ereignis verbunden war. Das Ereignis der iranischen Revolution machte nicht nur das Wissen über den Islam zugänglich, sondern es hat auch seine Ausdrucksform geprägt. Insofern wurde das Ereignis zu einem Tor, durch das die westliche Öffentlichkeit in die Welt des Islams gelangen konnte. Dies trug dazu bei, dass der Islam beschränkt auf das Ereignis der Iranischen Revolution und ihre negativen Konnotationen im westlichen Diskurs wahrgenommen wurde. Dieses vermittelte Wissen bildete für den gesamten Islamdiskurs eine wesentliche Grundlage für ein stereotypes Islambild, das im Verlauf des Islamdiskurses immer wieder mit entsprechenden aktuellen Motiven erweitert wurde.

Zu den häufigen Bestandteilen des Islambildes in der damaligen Zeit gehörte die Gewaltbereitschaft. Mit Formulierungen wie „Flammen der religiösen Massenhysterie“⁴², „Die Fackel des Islams lodert überall“⁴³, „Der Islam schickt sich an, die Welt zu erobern“⁴⁴, „Buschbrand der Re-Islamisierung“⁴⁵ wurden die gewalttätigen Auseinandersetzungen während des Ereignisses dem Islam zugeschrieben. Diese Gewaltzuschreibung beschränkte sich nicht nur auf

⁴⁰ DER SPIEGEL, 7/1979.

⁴¹ DER SPIEGEL, 7/1979.

⁴² Die Welt, 07.02.1979.

⁴³ Hamburger Abendblatt, 12.02.1979.

⁴⁴ Stern, 15.03.1979.

⁴⁵ Die Zeit (Online-Ausgabe), 26.01.1979.

das Ereignis im Iran, sondern auch einzelne Geschehnisse in den unterschiedlichen islamischen Ländern wurden als „islamischer Steppenbrand in Nahost“⁴⁶ bezeichnet:

Im Namen Gottes des Barmherzigen (bismi llahi r-rahmâni r-rahim) und des Islams werden zwischen Casablanca und Islamabad Sünder wider die Lehre des Propheten Mohammed neuerdings ausgepeitscht, gesteinigt und enthauptet, wird Dieben die rechte Hand und das linke Bein abgehackt, werden weibliche und männliche Studenten getrennt unterrichtet, und werden so neumodische Einrichtungen wie Steuern und Zinsen zugunsten der Almosensteuern – der Zakat – abgeschafft.⁴⁷

Gewaltereignisse in vom Islam geprägten Ländern wurden als „islamisch“ bezeichnet. Als das Ziel einzelner Attentate in Ägypten wurde beispielsweise „die gewaltsame Umwandlung Ägyptens in eine Theokratie mittelalterlichen Zuschnitts“⁴⁸ ausgemacht. Gleichbedeutende Beispiele aus Ländern der islamischen Welt dienten dazu, die Gewaltbereitschaft als allgemeingültigen Charakter des Islams zu erklären:

In Saudi-Arabien wurde Anfang des Jahres ein Liebespaar mit dem Tode bestraft, weil es gewagt hatte, den väterlichen Befehl zu mißachten. Im Jemen steckten die Köpfe der Gerichteten noch vor wenigen Jahren zur Abschreckung auf der Stadtmauer. In Abu Dhabi, deren Jeunesse dorée Stammgast in den teuersten Discos des Westens ist, wurde eine deutsche Frau öffentlich ausgepeitscht, weil sie zwei Männer zu einem Umtrunk in ihre Wohnung geladen hatte.⁴⁹

Geographische Entfernungen spielen für die verfolgende Wut des religiösen Fanatismus im Islam keine Rolle. So wurde zum Beispiel im April 1978 eine junge algerische Studentin von ihrem ange-reisten Bruder in Kanada gekidnappt und nach Algerien entführt. Ihre Ehe mit einem Christen war nach muslimischem Recht ungültig. Wenige Monate zuvor wurde in Riad, der Hauptstadt Saudi-Arabiens, eine junge Prinzessin – Mitglied des Königshauses – vom stammesältesten Scheich des Clans, ihrem Großvater, mit einem Herzschuß hingerichtet. Auch sie hatte gegen ein „göttliches Gesetz“ verstoßen, als sie den Mann ihrer Wahl, nicht aber ihres Glaubens und ihres Standes, heiratete.⁵⁰

Die Gewaltaspekte, die sich auf Themen wie die Einführung der Scharia oder die Behandlung religiöse und ethnischer Minderheiten bezogen, wurden ebenso als „islamisch“ erklärt: „Mit Begeisterung verschreiben sich islamische Jugendliche in vielen Ländern asketischen Idealen, stürmen Kinos, Banken, Brauereien.“⁵¹ Die Hervorhebung der Iranischen Revolution als zentrales Ereignis geht in der Berichterstattung mit einer Reduktion des Wortes *Islam* auf ein negativ bewertetes Bild einher.

⁴⁶ SPIEGEL ONLINE, 26.11.1979.

⁴⁷ Die Zeit (Online-Ausgabe), 26.01.1979.

⁴⁸ SPIEGEL ONLINE, 11.07.1977.

⁴⁹ DER SPIEGEL 50/1978.

⁵⁰ Die Zeit (Online-Ausgabe), 26.01.1979.

⁵¹ DER SPIEGEL, 7/1979.

In der Berichterstattung wurden nicht die unterschiedlichen Erscheinungsformen der Religion, wie liberal, moderat, konservativ oder fundamentalistisch dargestellt, sondern fast ausschließlich eine fundamentalistische Erscheinungsform vertreten. Bestimmte Handlungen wurden in der Berichterstattung als Erkennungszeichen für einen fundamentalistischen Islam dargestellt. Die Körperstrafen deuten in diesem Kontext auf eine fundamentalistische Spielart des Islams dar.

So plant Ägypten, Diebe durch Abschlagen der rechten Hand und des linken Fußes zu strafen. In Pakistan läßt das Militär Diebstahl durch fachmännische Amputation einer Hand ahnden – der linken beim Rechtshänder und der rechten beim Linkshänder.⁵²

Oft wird nicht zwischen einer fundamentalistischen Erscheinungsform und der Religion differenziert. Ferner wird im Diskursauschnitt der Iranischen Revolution die Religion mit Begriffen wie *Fundamentalismus* oder *Extremismus* identifiziert. Schlagwörter wie *Fundamentalismus*, *Extremismus* und *Fanatismus* erfuhren damals eine besondere Herausstellung. Der Ausdruck *Fundamentalismus*⁵³ beispielsweise hat sich im Kontext der Iranischen Revolution etabliert und wird seither zunehmend verwendet:

Dieser starre Fundamentalismus begleitete fortan immer neue Widerstandsformen gegen die europäische Politik. Der Mahdi-Aufstand im Sudan, der 1898 schließlich von Lord Kitchener niedergeschlagen wurde, zählt zu den berühmtesten Episoden eines messianisch erregten Islam im Aufbruch.⁵⁴

Daher hat die Iranische Revolution dazu beigetragen, die Bezeichnung *Fundamentalismus* ins Bewusstsein einer weiteren Öffentlichkeit zu rücken. Ähnlich wie das Wort *Fundamentalismus* wurde auch das Wort *Fanatismus* herausgestellt. Dabei wurden Bezeichnungen wie *Fanatismus*, *Fanatiker*, *fanatisch*, *fanatisiert* bei der Thematisierung des Islams und der Muslime verwendet. Ausgehend von den Ereignissen der Iranischen Revolution wurde der Fanatismus als ein Kennzeichen des Islams dargestellt:

War es nicht verständlich, daß der ohnehin traumatische Fanatismus des Islam im materialistischen Lebensstil des Westens den alten Feind Allahs wiederentdecken mußte?⁵⁵

⁵² DER SPIEGEL, 7/1979.

⁵³ Den Begriff *Fundamentalismus* definiert der Duden (www.duden.de) als „geistige Haltung, Anschauung, die durch kopromissloses Festhalten an [ideologischen, religiösen] Grundsätzen, gekennzeichnet ist [und das politische Handeln bestimmt]. Der Fundamentalismus entstand zu Beginn des 20. Jahrhunderts als Konzept einer Gruppe protestantischer Christen und hat sich Ende der 70er Jahre zu einem Negativbegriff des Mediendiskurses und zwar dominant mit dem Islam verbunden, so dass der Begriff bei der Auseinandersetzung mit dem Islam in den verschiedenen Kontexten fast schon zu einer Selbstverständlichkeit geworden ist (vgl. Thofern 1998, S. 118).

⁵⁴ Die Zeit (Online-Ausgabe), 26.01.1979.

⁵⁵ Die Zeit (Online-Ausgabe), 24.08.1979.

Sieben Kreuzzügen hatte der Islam im Nahen Osten widerstanden; seinen militärischen Fanatismus gewann er zurück, als die christlichen Kolonialmächte im 19. Jahrhundert in die Region der Scheiche, Mullahs und Kalifen zurückkehrten.⁵⁶

Die sprachliche Darstellung des Islams in Verbindung mit Gewaltzuschreibungen und fundamentalistischen oder extremistischen Motiven hat das alte Motiv der islamischen Bedrohung bestätigt und die Jahrhunderte alten Ängste und Stereotype über den Islam wieder in den Fokus der Berichterstattung gerückt. Es hieß beispielsweise in DER SPIEGEL: „300 Jahre nach seinem letzten großen Angriff auf das Abendland ist der Islam den Europäern wieder auf den Leib gerückt.“⁵⁷ Das Ereignis der Iranischen Revolution wurde demnach als ein Motiv gesehen, wodurch ein Verhältnis zwischen Ereignissen bzw. Gefahren in anderen Regionen heraufbeschworen wurde: „In Afrika wie in Europa sind die Kolonnen unter der grünen Fahne des Propheten auf dem Vormarsch.“⁵⁸ Diese Verknüpfung des Islams mit bestimmten Ereignissen in der arabisch-islamischen Welt war in der Berichterstattung so dominant, dass wenn ein Land die Atombombe bauen wollte, explizit die Frage mitschwang, ob es „Atombomben für den Islam?“⁵⁹ seien.

Die Wahrnehmung des Islams als Bedrohung geht grundsätzlich auf die Angst vor einem zunehmenden Einfluss des Islams auf die christlich-westliche Welt (vgl. Thofern 1998, S. 131) zurück. Dieses Misstrauen verkörperte sich zum einen als ereignisbezogene Gewalt in Form von Kriegen und Konflikten und gewalttätigen Auseinandersetzungen, und zum anderen wurde sie mit dem Islam in Verbindung gebracht. Dabei überlagern sich alte Motive und neue Ängste:

Der Islam hat bereits die europäische Diaspora entdeckt. Gespeist von arabischen Ölmillionen werden fromme Großprojekte energisch vorangetrieben: Moscheen in Berlin, Frankfurt, London und selbst am Papst-Sitz Rom, ein islamisches Zentrum in Brüssel.⁶⁰

Nicht nur im Westen wächst die Zahl der Muslime, sondern auch in den islamischen Ländern „sind in fast allen Araber-Staaten islamische Fundamentalisten am Werk“⁶¹. Das Ereignis der Iranischen Revolution hat somit das Augenmerk auf die zunehmende Anzahl der Muslime gelenkt. Sie wurden immer wieder als eine Gefahr interpretiert:

Während die protestantische und die katholische Kirche über Schwund und mangelnde Aktivität jammern, wächst die islamische Gemeinde stetig: Nicht nur die Zuwanderung aus dem Ausland läßt die 700 Moscheen zwischen Flensburg und Garmisch-Partenkirchen voller werden, es sind

⁵⁶ DER SPIEGEL, 23/1984.

⁵⁷ DER SPIEGEL, 23.04.1973.

⁵⁸ DER SPIEGEL, 7/1979.

⁵⁹ DER SPIEGEL, 46/1979.

⁶⁰ DER SPIEGEL, 7/1979.

⁶¹ DER SPIEGEL, 7/1979.

auch Deutsche, die den Glauben wechseln. Knapp 100 000 bekennen sich inzwischen zum Islam, mehr als die Hälfte davon sind Frauen. Die meisten von ihnen haben sich bei der Heirat mit einem Moslem dazu entschieden; 8000 deutsche Frauen fanden ganz allein zum Propheten.⁶²

Die Analyse der Wortwahl während und nach der Iranischen Revolution hat ergeben, dass die personenbezogene sprachliche Darstellung viel häufiger vorkam als die religionsbezogene. Bezeichnungen wie *Fundamentalisten*, *Extremisten*, *Fanatiker*, *Religionsfanatiker*, die Personen bzw. Personengruppen charakterisieren, wurden häufiger verwendet als Abstrakta wie *Fundamentalismus* oder *Extremismus*. Darstellungen der Muslime mit neutraler oder positiver Bewertung kamen im Teildiskurs der iranischen Revolution selten vor. In wenigen Textbeispielen wird die Religiosität der Muslime thematisiert. Attribute wie *gläubig* oder *strenggläubig* markieren den Grad der Religiosität:

Die Flamme des Aufruhrs, die im Januar beim Protest gläubiger Moslems gegen die volksfremde Politik des Schah emporzüngelte, hat sich durch kopflose Überreaktion des kritikempfindlichen Herrschers zum landesweiten bürgerkriegsähnlichen Feuer entwickelt.⁶³

Die sprachliche Darstellung der muslimischen Personengruppen oder einzelnen Personen erfolgte vorwiegend mit negativer Werthaltung. In seiner Studie verweist Thofern (1998, S. 101) darauf, dass die Muslime mit Eigenschaften bezeichnet wurden, die einen irrationalen, wahnsinnigen, krankhaften Charakter kennzeichnen und vom „normalen“ religiösen Verhalten abweichen. In den meisten Textbelegen ging es um die Typisierung der *Moslems*.⁶⁴ Manchmal wurde die Bezeichnung *Fundamentalisten* durch Attribute wie *islamisch*, *religiös* oder *fanatisch* präzisiert.

In fast allen Araber-Staaten sind islamische Fundamentalisten am Werk, die eine mächtige Stütze an den ölreichen Saudis und auch an Libyens Gaddafi haben (...) Die Stunde der fanatischen Fundamentalisten war damit angebrochen.⁶⁵

Ohnehin konnten die Zählkandidaten den Zweck der Wahl nicht verhindern: die Alleinherrschaft der religiösen Fundamentalisten, die nun, nachdem Bani-Sadr entmachtet ist, alle wichtigen Ämter im Staat besetzen.⁶⁶

Mit der Bezeichnung *islamische Fundamentalisten* wurden negative Zuschreibungen festgelegt. Dazu gehört das traditionelle Stereotyp „Bedrohung“:

⁶² DER SPIEGEL, 22.02.1993.

⁶³ DER SPIEGEL, 38/1978.

⁶⁴ Der Ausdruck *Moslems* wurde während und nach der Revolution oft verwendet. Der Ausdruck Muslime wurde hingegen nur vereinzelt gebraucht.

⁶⁵ DER SPIEGEL, 7/1979.

⁶⁶ Die Zeit (Online-Ausgabe), 16.11.1979.

Wie seit Jahren nicht mehr schreckten islamische Fundamentalisten die Welt auf. In Teheran warfen Demonstranten Steine auf die britische Botschaft. „Tod für England“, „Tod für Amerika“, brüllten die Protest-Perser ähnlich wie schon 1979.⁶⁷

Dabei wurde im Teildiskurs der Iranischen Revolution die Bedeutung des Wortes *Fundamentalismus* weiter spezifiziert. Ausgehend von einer strengen, kompromisslosen Haltung religiöser Personengruppen, die politisch agieren, wurde diese Bedeutung auf weitere Personengruppen in der arabisch-islamischen Welt bezogen. Diese fundamentalistische Haltung wurde als eine etablierte Tendenz in der islamischen Geschichte bezeichnet:

Die fundamentalistisch orientierte Erneuerungsbewegung des Islam ist in Wirklichkeit nicht neu. Sie trat in der islamischen Geschichte immer dann auf, wenn das etablierte Kalifat durch besonders ausgeprägt herrschaftliche und luxuriöse Lebensformen von der ursprünglich sozialen und puristischen Tradition des frühen Islam abzuweichen drohte.⁶⁸

In den Textbelegen treten häufig die Bezeichnungen *Fanatiker*, *fanatisch* oder *fanatisiert* zur Beschreibung muslimischer Einzelpersonen auf. In den folgenden Beispielen stehen vor der Bezeichnung *Fanatiker* die Attribute *muslimisch* und *islamisch*:

Entschlossen, sich von Chomeini nicht verschleiern zu lassen, demonstrierten die Frauen drei Tage lang unter dem Risiko, von muslimischen Fanatikern zusammengeschlagen, ja, erstochen zu werden.⁶⁹

Die Fluggesellschaft serviert keinen Alkohol mehr, Studenten sollen wieder nach Geschlechtern getrennt werden. Islamische Fanatiker gewinnen in Ägypten Einfluß. Ultras ermordeten einen aufgeklärten Ex-Minister.⁷⁰

50 Mitglieder der Teheraner US-Botschaft in den Händen der moslemischen Fanatiker des Ajatollah Chomeini lebende Demonstrationsobjekte dafür, daß der bärtige Alte eine Supermacht zur Ohnmacht verurteilen kann, weil sie ihre Stärke nicht zu gebrauchen vermag, ohne das Leben der Geiseln zu gefährden.⁷¹

In anderen Textbelegen taucht das Attribut *religiös* als Bestimmungswort für die Bezeichnung *Fanatiker* oder *Eiferer* auf:

Sicher waren es nicht nur religiöse Fanatiker.⁷²

Diese Religionsfanatiker verstehen sich als Parteisoldaten Allahs und wollen den multikonfessionellen Libanon in eine islamische Republik verwandeln.⁷³

⁶⁷ DER SPIEGEL, 8/1989.

⁶⁸ Die Zeit (Online-Ausgabe), 26.01.1979.

⁶⁹ Die Zeit (Online-Ausgabe), 31.08.1979.

⁷⁰ DER SPIEGEL, 29/1977.

⁷¹ DER SPIEGEL, 50/1979.

⁷² DER SPIEGEL, 38/1978.

⁷³ DER SPIEGEL, 12/1986.

Doch die Toleranz für kulturelle Vielfalt, die Bereitschaft der Engländer zur Rücksichtnahme auf islamische Sitten werden durch die religiösen Fanatiker auf eine arge Probe gestellt.⁷⁴

Bestimmend in diesem Kampf ist aber nicht die Ratio, sondern religiöser Eifer, und der vor allem wirkt im Westen mittelalterlich. Gelegentlich treibt dieser Eifer die Massen zu Pogromen, etwa gegen Andersdenkende in der Türkei, gegen Juden und Anhänger der Bahai-Religion in Persien, gegen die Kopten in Ägypten, die Ahmedis in Pakistan, die Chinesen in Indonesien und Malaysia.⁷⁵

In einigen Textbeispielen wurde das auf dem Fanatismus zugrundeliegende Verhalten beschrieben. Die von Fanatismus erfüllten jungen Männer schrecken die Augenzeugen mit ihrer fanatisierten Verhaltensweise ab:

Das Schrecklichste, so berichten Augenzeugen der Massen-Demonstrationen von Teheran, Maschhad oder Isfahan, sind die fanatisierten jungen Männer. Sie reißen sich das Hemd über der Brust auf und stürzen mit dem Ruf „Gott ist groß“ meist waffenlos in das Feuer der Maschinengewehre.⁷⁶

Weitere Attribute wie *radikal* oder *militant* ergänzen das Charakterbild der fanatisierten Muslime:

[...] militante Muslims rasen durch Buchgeschäfte, Bibliotheken und Universitäts-Fakultäten wie entfesselte Rachegötter.⁷⁷

Hosni Mubarak, der neue Präsident, mobilisiert die Medien und die Geistlichkeit gegen die radikalen Moslems.⁷⁸

Mit unterschiedlichen negativ bewerteten Attributen wie *fundamentalistisch*, *fanatisch*, *extremistisch*, *radikal*, *militant* oder auch Nomen wie *Fanatiker*, *Fundamentalist* oder *Extremist* wurden die Konturen eines bedrohlichen Muslimbilds abgebildet. Manche dieser Ausdrücke haben ihre Karriere erst mit der Revolution gemacht. Nach Antes (1995, S. 45) hat sich die Begriffsausweitung der Bezeichnung *Fundamentalist* auf die islambezogenen Erscheinungsformen erst im Zuge der Iranischen Revolution etabliert, als die westlichen Journalisten die religiösen Vorstellungen der Chomeini-Anhänger als *fundamentalistisch* zu bezeichnen begannen.⁷⁹

⁷⁴ DER SPIEGEL, 6/1989.

⁷⁵ DER SPIEGEL, 7/1979.

⁷⁶ DER SPIEGEL, 50/1978.

⁷⁷ Die Zeit (Online-Ausgabe), 31.08.1979.

⁷⁸ DER SPIEGEL, 44/1981.

⁷⁹ Antes (1995, S. 45) meint auch, dass mit dieser Begriffsausweitung ein Weg beschritten wurde, „der in der Folgezeit immer mehr Gruppierungen in der islamischen Welt als ‚fundamentalistisch‘ einstuft und diese Vokabel geeignet erscheinen läßt, gewissermaßen als konzeptionaler Oberbegriff für recht unterschiedliche politische Gruppierungen in der islamischen Welt zu dienen“ (Antes 1995, S. 45).

5.2. Nach dem 11. September 2001

„Der 11. September wird künftig zu jenen Daten gehören, die den Gang der Geschichte teilen: in ein Davor und ein Danach“ (Focus 38, 2001). So kommentiert das deutsche Nachrichtenmagazin „Focus“ den Angriff vom 11. September 2001. Dieser Tag, „der die Welt veränderte“ (DER SPIEGEL 36/2002), löste nicht nur eine intensive Beschäftigung mit dem Thema Islam aus, sondern reduzierte die Aufmerksamkeit auf spektakuläre Ereignisse und Bedrohungen, die in der Regel in Verbindung mit Gewaltphänomenen stehen (vgl. Böltz 2011, S. 117). Die sprachliche Darstellung des 11. Septembers 2001 trägt zur Einordnung des Ereignisses im Kollektivgedächtnis bei. Das Ereignis ist schon geschehen, aber zur Einordnung des Ereignisses braucht man eine sprachliche Bestimmung. Die weltweit ausgestrahlten Bilder vom 11. September waren fast identisch, ihre Deutung, also ihre Bedeutung war es aber nicht (vgl. Hitzler/Reichert 2003, S. 7), denn über die Bedeutung der Bilder vom 11. September gab und gibt es noch immer Auseinandersetzungen, sowohl international als auch national.

5.2.1 Deutungsmuster und ihre sprachlichen Darstellungen

Die unterschiedlichen Deutungen des Ereignisses gehen in der Regel von unterschiedlichen Positionen aus. Je häufiger ein Deutungsmuster in der Öffentlichkeit thematisiert wird, desto stärker ist es gesellschaftlich verankert. Zum anderen wirken kulturelle, wirtschaftliche und politische Faktoren zusammen und bestimmen, welche Erklärung sich durchsetzt. Was beispielsweise als Erklärung für das Ereignis im Westen gängig war und ist, stimmt nicht überein mit dem, was sich in den arabisch-islamischen Ländern verbreitet hat. Die Betrachtung der deutschen Berichterstattung direkt nach dem Attentat lässt erkennen, dass eine Unterscheidung zwischen dem Islam und dem Attentat vorgenommen wurde. Eine deutliche Wertung, die direkt nach dem Angriff durchgeführt wurde. Nach dem Angriff wurde der damalige Vorsitzende des Zentralrats der Muslime, Nadeem Elyas, wie folgt zitiert: „[...] der Islam rechtfertigt solche Taten nicht und distanziert sich eindeutig“, sagte er. Selbst wenn Muslime hinter den Anschlägen stecken, heißt das nicht, daß der Islam die Attentäter deckt.“⁸⁰ Recai Kutan, der Vorsitzende der neu gegründeten islamischen Partei der Glückseligkeit in der Türkei, differenziert nach dem Ereignis zwischen den Wörtern *Terror* und *Islam*: „Terror habe nichts mit dem Islam zu tun.“⁸¹ Aussagen wie „Islam ist keine Todes-Religion“⁸², „der Islam betrachtet die Ermordung wehrloser Menschen als verdammungswürdig und inhuman“⁸³, „der Islam ist eine Religion

⁸⁰ Frankfurter Allgemeine Zeitung, 13.09.2001.

⁸¹ Frankfurter Allgemeine Zeitung, 14.09.2001.

⁸² Frankfurter Allgemeine Zeitung, 14.09.2001.

⁸³ Frankfurter Allgemeine Zeitung, 14.09.2001.

des Friedens“⁸⁴, „der Islam fördert nicht den Terrorismus oder das Töten von Menschen“⁸⁵ belegen die Unterscheidung zwischen Islam und dem Angriff. Diese Haltung erfolgte direkt nach dem Ereignis. Man geht nach diesem Interpretationsmuster davon aus, dass die Attentäter nicht den Islam vertreten, auch wenn sie Muslime sind, oder dass die Attentäter nichts mit dem Islam zu tun haben. Der Dachverband muslimischer Migranten in Bremen, die Islamische Föderation, äußerte nach dem Angriff: „Aber Leute, die so viele Unschuldige sinnlos ermorden, gibt es im Islam einfach nicht.“⁸⁶ Auch der evangelische Landesbischof von Berlin-Brandenburg, Wolfgang Huber, „warnte vor einer Gleichsetzung der Attentäter mit dem Islam“⁸⁷. Die deutschen katholischen Bischöfe sagten nach dem Angriff: „Die Terroranschläge in den Vereinigten Staaten hätten Christen und Muslime gleichermaßen schockiert.“⁸⁸ All diese Aussagen belegen, dass direkt nach dem Ereignis eine Abgrenzung der meisten friedlichen Muslime von Gewalt und radikalen Gruppierungen erfolgte. Jedoch fällt in der sprachlichen Darstellung des 11. Septembers auf, dass sich diese Differenzierung nicht den ganzen Diskurs entlang zieht, sondern nur in einem bestimmten Zeitraum zu finden ist, nämlich direkt nach dem Angriff. Als bald ist die Rede von zwei unterschiedlichen Auffassungen innerhalb des Islams: eine böartige, terroristische Variante und eine moderate, friedliche Variante. Dies würde bedeuten, dass die Attentäter eine radikale Auffassung vom Islam haben, die nicht mit dem wahren Islam gleichzusetzen ist. Gewalt und Terrorismus werden somit nicht als unislamisch, sondern als das hässliche Gesicht des Islams dargestellt. Aussagen wie „fundamentalistischer Terrorismus ist ein Krebsgeschwür im Islam“⁸⁹ belegen diese Vorstellung. Dabei bleibt es kompliziert, eine klare Grenzziehung zwischen beiden Erscheinungsformen zu ziehen.

Neben der oben genannten vorübergehenden Deutung wurde das Ereignis als Ausdruck eines Widerstands gegen das westliche Kultur- und Wirtschaftssystem gedeutet. Nach dem 11. September 2001 drängte sich die These „Kampf der Kulturen“ auf. Das Ereignis des 11. Septembers wurde aus seinem politischen Kontext herausgenommen, und ihm wurde ein kultureller Charakter verliehen. Bei den Anschlägen des 11. Septembers handelte es sich nach dieser Deutung um einen kulturellen Kampf zwischen dem Islam und dem Westen. Der Angriff wurde demgemäß als eine Steigerung des ständigen Konflikts zwischen dem Westen und dem Islam wahrgenommen, „dessen religiös-kulturelle Dimensionen im Vordergrund steht“

⁸⁴ Frankfurter Allgemeine Zeitung, 14.09.2001.

⁸⁵ Frankfurter Allgemeine Zeitung, 14.09.2001.

⁸⁶ die tageszeitung, 13.09.2001.

⁸⁷ die tageszeitung, 17.09.2001.

⁸⁸ Frankfurter Allgemeine Zeitung, 29.09.2001.

⁸⁹ Frankfurter Allgemeine Zeitung, 17.09.2001.

(Kirchhoff 2010, S. 271). In einer Regierungserklärung bezeichnete der damalige Bundeskanzler Schröder das Ereignis als Kampf um die Kultur: „Aus den Ereignissen der vergangenen Woche dürfe nicht der Schluss abgeleitet werden, es handele sich um einen Kampf der Kulturen zwischen Islam und Christentum. Vielmehr gehe es um den Kampf um die Kultur.“⁹⁰ Die Washington Post berief sich am 12. September auf Huntington und schrieb, „daß es sich um einen Kampf handele, in dem es nicht um Territorium und Beute, sondern um Weltanschauung geht.“⁹¹ Der Angriff wurde somit nicht als Einzeltat einer terroristischen Gruppe betrachtet, sondern als ein Versuch, das westliche Modell zu zerstören, als „Kriegserklärung gegen die gesamte zivilisierte Welt“⁹², so der damalige Bundeskanzler Gerhard Schröder. Die Anschläge waren nach diesem Deutungsmuster „gegen den Wohlstand, den technischen Fortschritt und die wirtschaftliche Dominanz des Westens“ (Kirchhoff 2010, S. 268) gerichtet. Die Aussage „Kriegserklärung gegen die gesamte zivilisierte Welt“ realisiert das Erklärungsmuster „Krieg“. Die Verwendung der Bezeichnung *Krieg* unterstreicht die Verlagerung von der Deutung *Kampf* zur Deutung *Krieg*. Direkt nach dem 11. September 2001 tendierte die deutsche Öffentlichkeit zu einem schnellen Rückgriff auf das Deutungsmuster „Krieg“, unter dem Motto: „Wir sind in einem Krieg“⁹³. Das Wortfeld Krieg dominierte demzufolge die Berichterstattung und wurde als „Lexikon des Ereignisses“ (Kuntze 2003, S. 255) in den Massenmedien weit verbreitet. In der Berichterstattung finden sich reichlich Formulierungen wie „Terror im Kriegsmaß“⁹⁴, „Krieg gegen ein Land, Krieg gegen einen Lebensstil, Krieg gegen Zivilisten“⁹⁵ usw. Der Sprachgebrauch stellt ferner die Faktoren und Motive des Anschlags dar. In der Berichterstattung wurde der Angriff so begründet, weil der Islam im Kampf um die Kultur verloren habe. Die arabische und islamische Welt sei in hohem Maße gedemütigt. Der Anschlag sei demnach eine Reaktion auf diesen kulturellen Niedergang. Diesem Deutungsmuster zufolge versteht man den Konflikt in der Hinsicht, „dass in allen Kulturkreisen immer wieder Konflikte zwischen laizistischen und fundamentalistischen Strömungen aufbrechen, zwischen Modernisierungsgewinnern und -verlierern“⁹⁶. Davon ausgehend wäre der Angriff als eine „legitime Reaktion auf den Werteverlust, den die muslimischen Länder durch die Dominanz der westlichen Kultur in der Moderne erlitten hätten“⁹⁷ zu interpretieren.

⁹⁰ Frankfurter Allgemeine Zeitung, 20.09.2001.

⁹¹ Frankfurter Allgemeine Zeitung, 19.09.2001.

⁹² Die Welt, 12.09.2001.

⁹³ Frankfurter Allgemeine Zeitung, 19.09.2001.

⁹⁴ Frankfurter Allgemeine Zeitung, 12.09.2001.

⁹⁵ Frankfurter Allgemeine Zeitung, 13.09.2001.

⁹⁶ die tageszeitung, 13.09.2001.

⁹⁷ die tageszeitung, 04.10.2001.

Die im Westen direkt nach dem Attentat aufgegriffene, weit verbreitete Einordnung des Ereignisses als terroristischen Anschlag auf die gesamte zivilisierte Welt bahnte den Weg nicht nur für einen Gegenschlag, sondern machte diesen auch notwendig (vgl. Weller 2004, S. 260). Die Legitimierung eines Gegenschlags in Afghanistan ging mit bestimmten sprachlichen Strategien einher. Die Gegengewalt in Afghanistan wurde im Diskurs als „gerecht“ thematisiert, mit der Begründung: „Es gibt Formen der Bosheit, die man nur mit Gewalt bekämpfen kann.“⁹⁸ Die militärische Gewalt erwies sich in der Berichterstattung als „ultima ratio, im Sinne von Notwehr zum Schutz bedrohter Menschen und demokratischer Strukturen“⁹⁹. Bei diesem Deutungsmuster wurden die Ausdrücke *Rache* und *Vergeltung* im öffentlichen Diskurs herausgestellt. Die Metapher „Auge um Auge, Zahn um Zahn“¹⁰⁰ weist auf den religiösen Rahmen des Ereignisses hin und suggeriert, dass ein religiös motivierter Gegenschlag gerechtfertigt sei. Hervorgehoben wurde zudem die Vorstellung eines Glaubenskriegs, dem die radikale Ideologie der Taliban zugrunde liege. Dieser Glaubenskrieg beruhe darauf, „gegen die Juden und die Kreuzfahrer zu kämpfen, bis sie das Gebiet des Islams verlassen hätten“¹⁰¹. Dazu wurden die Stereotype des Ereignisses „Iranische Revolution“ im Rahmen des Kriegs gegen den Terror in Afghanistan beschworen, und die Situation in Afghanistan wurde mit dem Vorgang der Iranischen Revolution gleichgestellt: „Die Parole ergänzt den Spruch des damaligen iranischen Revolutionsführers Ayatollah Chomeini, der zur Leitidee der iranischen Revolution geworden war: „Weder Osten noch Westen, sondern Islam.“¹⁰² Außerdem wurde das Krisenszenario besonders in Bezug auf die Menschenrechte in Afghanistan in Verbindung mit dem Krieg gegen den Terror instrumentalisiert. Der Krieg sei deshalb nicht nur gegen den Terror gerichtet, sondern auch ein Mittel, die Rechte der Unterdrückten in Afghanistan aufrechtzuerhalten. Die Berichterstattung über die Unterdrückung von Frauen in Afghanistan beinhaltete daher eine legitimierende Funktion des militärischen Angriffs, denn „Bilder verschleierter Frauen galten dabei als Zeichen der Unterdrückung, wohingegen nach derselben Logik entschleierte Frauen als Beleg für die Befreiung Afghanistans dienen“ (Kirchhoff 2010, S. 33).

⁹⁸ Frankfurter Allgemeine Zeitung, 05.11.2001.

⁹⁹ Frankfurter Allgemeine Zeitung, 05.11.2001.

¹⁰⁰ die tageszeitung, 22.04.2002.

¹⁰¹ Frankfurter Allgemeine Zeitung, 18.09.2001.

¹⁰² Frankfurter Allgemeine Zeitung, 18.09.2001.

5.2.2. Von der Personifizierung zur Generalisierung

Wenige Tage nach dem Angriff, am 17. September 2001, erklärte der amerikanische Präsident Bush den „Islamisten“ Osama Bin Laden zum Hauptverdächtigen. Die Personalisierung korrespondierte mit einer Fokussierung auf Bin Laden in den Massenmedien. Die sprachliche Darstellung Bin Ladens erfolgte durch Formulierungen wie „eventuell unter der Führung des saudischen Millionärs“¹⁰³, „möglicherweise Hauptverdächtiger“¹⁰⁴, „Terroristenführer“¹⁰⁵ oder „saudischer Terrorideologe“¹⁰⁶. Dies deckt sich mit der Tatsache, dass sich insbesondere in der Krisen- und Kriegsberichterstattung die Aufmerksamkeit auf eine Einzelperson richtet, wenn diese als Vertreter einer Gruppe oder als herausragende Persönlichkeit gilt, die als „Inkarnation des Bösen“ dargestellt werden kann (vgl. Ohde 1994, S. 53). Mit der Strategie der „Personalisierung“, so Kuntze (2003, S. 243), werden bestimmte Feind- und Freundvorstellungen entwickelt. Diese Typisierung überschreitet allmählich die Bezeichnung der Einzelperson Bin Laden und spielt auf dessen Heimat (Saudi-Arabien) an, die im Diskurs als Wiege des Islams, aber auch des Terrorismus bezeichnet wird: „Willkommen in Saudi-Arabien, dem Land des reinen Glaubens – und dem Land des Terrorismus?“¹⁰⁷ Ausgehend von der Personifizierung der Täter wurde der Kreis der Verantwortlichen noch auf die Taliban in Afghanistan ausgedehnt¹⁰⁸ und „in Verbindung mit dem islamischen Fundamentalisten Bin Laden gebracht“¹⁰⁹. Zudem wurde der Topos der Frauenrechte und Minderheiten wieder aktualisiert, denn die Taliban verursachen nach dieser Argumentation „Massaker an Minderheiten und Diskriminierung der Frauen“¹¹⁰. Die Instrumentalisierung des Glaubens für politische Zwecke beschränkt sich nicht auf die Taliban, sondern zeigt sich als eine „Spielart dieser Weltreligion“¹¹¹. An abwertenden Bezeichnungen wie „Steinzeit-Islam“ oder „Steinzeit-Eiferer“¹¹² ist dies deutlich zu erkennen.¹¹³ Neben der Personifizierung der Einzelperson Bin Laden mit verschiedenen sprachlichen Indikatoren wurde die Ideologie der Person miteinbezogen. Die Ideo-

¹⁰³ Frankfurter Allgemeine Zeitung, 13.09.2001.

¹⁰⁴ Frankfurter Allgemeine Zeitung, 13.09.2001.

¹⁰⁵ Frankfurter Allgemeine Zeitung, 17.09.2001.

¹⁰⁶ Frankfurter Allgemeine Zeitung, 17.09.2001.

¹⁰⁷ Die Zeit (Online-Ausgabe), 26.09.2002.

¹⁰⁸ Kuntze (2003, S. 244) verbindet zwischen der Ausweitung des Feindes auf die Taliban und dem Krieg in Afghanistan und meint, dass diese Generalisierung nötig war, um den Krieg in Afghanistan rechtfertigen zu können.

¹⁰⁹ Frankfurter Allgemeine Zeitung, 12.09.2001.

¹¹⁰ Frankfurter Allgemeine Zeitung, 13.09.2001.

¹¹¹ Neue Zürcher Zeitung, 13.09.2001.

¹¹² Frankfurter Allgemeine Zeitung, 08.10.2001.

¹¹³ Es fällt dabei auf, dass die Unterstützung der USA für die „Terroristen“ – damals wurden sie als „Mujaheddin“ bezeichnet – gegen die Sowjetunion und die Planung einer Pipeline durch Afghanistan und diesbezügliche Verhandlungen mit den Taliban unerwähnt geblieben waren (vgl. Kuntze 2003, S. 265 f).

logie wurde in der Berichterstattung als religiös definiert: „religiöser Fundamentalismus“¹¹⁴, oder dem Ereignis wurde eine religiöse Bedeutung verliehen: „wachsende Welle religiös motivierten Hasses“¹¹⁵. So verschiebt sich die sprachliche Darstellung von der Person zu der Ideologie der Person:

Wer nach den ideologischen Motiven dieser Selbstmordanschläge, der radikalen Selbstaufgabe zugunsten der Vernichtung sucht, wurde bis gestern – seitdem ist sie vom Netz – unter dem Stichwort Dschihad, Heiliger Krieg, auf einer Internet-Homepage der Taliban fündig.¹¹⁶

Das Ereignis des 11. Septembers machte es erforderlich, die hinter dem Attentat verborgenen Motive zu diskutieren. Nach dem Anschlag wurden die Beweggründe der Attentäter in den Vordergrund gerückt. Als potenzielle Beweggründe kam eine Mischung aus politischen und religiösen Faktoren in Frage: „Es ist, positiv gesagt, vielmehr die mörderische Attacke einer extremistischen Gruppe von Muslimen, die vor allem politische Ziele verfolgt, aber stark religiös motiviert ist.“¹¹⁷ Das Augenmerk wurde überwiegend auf die religiös-ideologischen Motive der Terroristen gelenkt, während die wirtschaftlichen und politischen Motive in den Hintergrund gerückt wurden (vgl. Jung 2003, S. 129):

Die Dramaturgie ihrer Handlungen (der Attentäter) war zweifellos religiös.¹¹⁸

Die Anschläge in den USA haben durchaus ihre religiöse Logik. Doch die theologischen Begründungen des militanten Islam für diese Art von Dschihad sind dürftig.¹¹⁹

Im Koran und den Hadith, den Sammlungen außerkoranischer Sprüche Mohammeds, ist die bewaffnete militärische Kriegführung vielfach verankert.¹²⁰

Hervorgehoben wurde in der Berichterstattung die religiöse Überzeugung der Täter, die zu meist als „religiöse Terroristen“¹²¹ bezeichnet wurden. Diese Hervorhebung der religiösen Zugehörigkeit der Attentäter sowie das im Kollektivgedächtnis etablierte Verhältnis des Islams zur Gewalt hoben die religiöse Überzeugung hervor und interpretieren das Ereignis als Resultat dieser Überzeugung:

Diese ideologische Basis ist mit einiger Sicherheit vorhanden. In der islamistischen Szene wird eine Dschihad-Ideologie gepflegt – ein militanter Islam, der nicht darauf abzielt, dass sich der Mensch persönlich, geistig, moralisch und ethisch vervollkommnet. Kinder werden bereits auf den späteren Einsatz auf dem Schlachtfeld vorbereitet, statt sie zum Frieden zu erziehen. In einer sol-

¹¹⁴ Frankfurter Allgemeine Zeitung, 13.09.2001.

¹¹⁵ Frankfurter Allgemeine Zeitung, 13.09.2001.

¹¹⁶ die tageszeitung, 13.09.2001.

¹¹⁷ die tageszeitung, 25.09.2001.

¹¹⁸ Die Zeit (Online-Ausgabe), 27.12.2001.

¹¹⁹ die tageszeitung, 17.09.2001.

¹²⁰ die tageszeitung, 17.09.2001.

¹²¹ Vgl. Jung 2003, S. 131.

chen Umgebung wachsen die militanten Kämpfer heran, die zu solch unheimlichen Taten bereit sind.¹²²

Bei der Thematisierung der Terrorziele werden ihnen deshalb überwiegend religiöse Motive zugeordnet. Angestrebt werde ein „heiliger Krieg gegen die Ungläubigen“¹²³. Wenn politische Motive erwähnt werden, dann häufig in Verbindung mit religiösen und emotionalen Momenten. So sei der Terrorismus eine „krude Mischung von politischem Extremismus und religiösem Fundamentalismus“¹²⁴. Die Gewaltakte bzw. Terroranschläge wurden daher im Diskurs des 11. Septembers dem Islam zugesprochen, da der Islam, so hieß es in den Textbelegen, solche Anschläge rechtfertigt: „Die Anschläge in den USA haben durchaus ihre religiöse Logik. Doch die theologischen Begründungen des militanten Islam für diese Art von Dschihad sind dürftig.“¹²⁵ Es ging demzufolge nicht darum, ob der Islam im Zusammenhang mit dem Ereignis stand, sondern es wurde versucht, auf die Frage zu antworten, warum die religiöse Überzeugung als Motiv für das Ereignis zu sehen war. Der 11. September verursachte eine Beschäftigung mit den ideologischen Lehren und Vorschriften, die als religiöser Ausgangspunkt für das Ereignis gelten können. Zu den religiösen Fundamenten, die im Kontext des 11. Septembers thematisiert wurden, gehörte die Frage nach dem Selbstmord, denn „die Todeskultur von Taliban und al-Qaida ist eine besonders bizarre Abart der Frauenunterdrückung im Islam“¹²⁶. Im Teildiskurs des 11. Septembers wurde vielfältig auf den Selbstmord als Hintergrund für den Angriff eingegangen. Es wurde im Diskurs davon ausgegangen, dass Selbstmord im Islam eine verankerte Doktrin ist. Der Selbstmord wurde mit den bewaffneten Auseinandersetzungen in der prophetischen Zeit verknüpft:

Zu jener Zeit hatte der Islam schon seine ersten Märtyrer, jene, die bei Badr, Uhud oder im „Grabenkrieg“ gefallen waren. Seit dieser Zeit hat der Islam auch einen wehrhaften Zug, versteht sich durchaus als kämpferische Religion.¹²⁷

Dabei wiederholten sich vielfältige Ausdrücke wie *Selbstzerstörung* oder *Selbstmordattentäter* sowie gleichbedeutende Lexeme wie *Märtyrer*, *Todeskultur*, *Opferkultur*, *Todesopfer* und Wortverbindungen wie *das Leben nach dem Tod* im Kontext des 11. Septembers. Die Verwendung der Worte stellte die Lehre vom „Tod auf dem Weg Gottes“ als Wesenscharakter des islamischen Glaubens dar. Außerdem wurde in der Berichterstattung detailliert die Philosophie der Vergeltung erörtert:

¹²² die tageszeitung, 15.09.2001.

¹²³ Frankfurter Allgemeine Zeitung, 12.09.2001.

¹²⁴ Frankfurter Allgemeine Zeitung, 12.09.2001.

¹²⁵ die tageszeitung, 17.09.2001.

¹²⁶ die tageszeitung, 29.11.2001.

¹²⁷ Frankfurter Allgemeine Zeitung, 14.09.2001.

Jungfrauen warten auf den islamischen Selbstmörder, der sein Leben für die Verbreitung des Islam oder die Befreiung des islamischen Gebietes opfert. Seite an Seite mit dem Propheten soll der „Märtyrer“ sitzen und Allah persönlich ins Antlitz schauen. Die attraktive Perspektive auf das „Leben nach dem Tod“ ist zweifellos Anreiz für muslimische Fundamentalisten, sich per Gewaltakt aus dieser Welt zu verabschieden.¹²⁸

Die mediale Beschäftigung mit dem ideologischen Hintergrund des Ereignisses ging über die religiöse Überzeugung der Attentäter hinaus und befasste sich mit der Religion im Allgemeinen und ihrem Verhältnis zur Gewalt. Dieses Verhältnis hat sich im Mediendiskurs seit der Iranischen Revolution etabliert und tief in das gesellschaftliche Gedächtnis eingegraben:

Mit gutem Grund, denn dass der gegenwärtige Konflikt doch etwas mit dem Islam zu tun hat, ist eigentlich offensichtlich. Dafür spricht nicht nur die Ideologie der Attentäter, die sich vom Koran inspiriert sahen, was immer sie für sich auch daraus gemacht haben. Dafür spricht auch der Anklang, den Bin Ladens Kulturkampf-Rhetorik in der islamischen Welt gefunden hat.¹²⁹

5.2.3. Islam und Muslime

Man kann davon ausgehen, dass bereits seit der Iranischen Revolution der Islam mit Bedrohung assoziiert wurde. Aber nach dem 11. September hat sich der Topos der Bedrohung durchgesetzt und wurde in weiten Teilen des Diskurses durch das Ereignis bestätigt. Nach dem 11. September beschäftigten sich die Berichterstattungen zunehmend mit den Glaubenslehren und religiösen Vorschriften des Islams. In den Berichterstattungen wurde die Bedrohung darauf zurückgeführt, dass die theologischen Lehren und Vorschriften des Islams als Antithese zum westlichen Wertekodex stünden. Begrifflichkeiten wie *Islamisierung*, *Al-Taghallub* (Dominanz) sind bestimmend für das Verhältnis des Islams zu anderen Religionen und Kulturen:

Die Islamisierung der Welt ist ein fester Bestandteil islamischer Weltanschauung. In der Begrifflichkeit des Islam heißt das: Es müsse das Dar al-Islam (Haus des Islam) auf die gesamte Erde ausgeweitet werden, um es in ein Dar al-Salam (Haus des Friedens) zu verwandeln. Selbst noch die liberalere islamische Reformtheologie hebt al-Taghallub (Dominanz) als Wesensmerkmal des Islam hervor. Eine solche Weltanschauung ist weder mit dem Kultur- noch mit dem Religionspluralismus westlicher Gesellschaften vereinbar, und sie wirkt daher im heutigen Europa wie ein Fremdkörper.¹³⁰

Weiterhin wurde auf das Verständnis der Muslime für ihre Religion Bezug genommen. Das Problem lag so letztendlich darin, wie die Muslime ihre Religion verstehen bzw. verstehen sollen:

¹²⁸ die tageszeitung, 13.09.2001.

¹²⁹ die tageszeitung, 12.11.2001.

¹³⁰ Die Zeit (Online-Ausgabe), 29.05.2002.

Für eine große Anzahl „gläubiger“ muslimischer Männer steht der „Islam“ in einer wirren und wenig reflektierten Weise nicht nur für Gottesfurcht – und hier geht es wohl tatsächlich eher um Furcht als um Liebe –, sondern auch für bestimmte Sitten, Meinungen und Vorurteile wie zum Beispiel Ernährungsvorschriften, die Isolation „ihrer“ Frauen, die Predigten ausgewählter Mullahs, den Haß auf die moderne Gesellschaft und ihre Musik, Gottlosigkeit und sexuelle Permissivität. Und schließlich geht es auch um die Angst, die eigene unmittelbare Umgebung könnte durch den liberalen westlichen Lebensstil „vergiftet“ werden.¹³¹

Attribute wie *militant*, *radikal*, *extremistisch*, *fundamentalistisch* oder *politisch*, die oft dem Wort *Islam* vorangehen, stellen einen direkten Bezug zwischen der Religion und solchen abwertenden Attributen her.

Dass die Organisationen des militanten politischen Islam eine Gefahr darstellen und bekämpft werden müssen, wird niemand leugnen. Wer darüber aber alles andere vergisst, der ist wirklich naiv.¹³²

Der radikale Islam ist für die ehemaligen Sowjetrepubliken und auch für China eine reale und offenbar wachsende Bedrohung.¹³³

Der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz, Kardinal Karl Lehmann: Der militante und fundamentalistische Islam bedrohe auch in Deutschland den Frieden und das gesellschaftliche Miteinander.¹³⁴

Die sprachliche Darstellung des Islams in Verbindung mit Ausdrücken aus dem Wortfeld Gewalt löste bestimmte Assoziationen aus, bei denen die Religion mit Gewaltphänomenen verknüpft wurde. Zwischen dem Islam und einem militanten oder fundamentalistischen Islam wurde oft nicht differenziert. Vielmehr wurden die abwertenden Zuschreibungen mit dem Islam verbunden und auf ihn reduziert.

Was alle Fundamentalisten eint, ist der erbitterte Kampf gegen das Abstrakte selbst, auch wenn es den Kampf gegen die eigenen monotheistischen Wurzeln bedeutet – ein selbstzerstörerischer Zug, der auch beim Islam sichtbar ist.¹³⁵

Nach dem 11. September verschwammen schrittweise die Grenzen zwischen einer militanten oder extremistischen Ideologie und dem Islam als allgemeiner Glaubensgrundlage. Islamismus und Islam sind schwer voneinander zu trennen:

Im zwanzigsten Jahrhundert wurde unter dem Einfluß totalitärer Ideologien Europas der Islamismus geboren. Es kann gar nicht genug betont werden, daß diese neue Ideologie mit der alten Religion des Islam nicht identisch ist.¹³⁶

¹³¹ Frankfurter Allgemeine Zeitung, 05.11.2001.

¹³² die tageszeitung, 27.09.2001.

¹³³ Frankfurter Allgemeine Zeitung, 15.09.2001.

¹³⁴ Frankfurter Allgemeine Zeitung, 24.09.2003.

¹³⁵ Frankfurter Allgemeine Zeitung, 26.09.2001.

¹³⁶ Frankfurter Allgemeine Zeitung, 20.09.2001.

Demzufolge bezieht sich die Gefahr bzw. die Bedrohung nicht nur auf einen militanten oder extremistischen Islam, sondern wurde auch dem Islam im Allgemeinen zugeschrieben: „Live wird der Welt vor Augen geführt, welche ungeheure Bedrohung vom Islam ausgeht. Es ist ein neuer Krieg gegen den Westen.“¹³⁷ Ein Verhältnis zwischen der Religion und dem Ereignis des 11. Septembers kann also nicht abgestritten werden, denn:

Wenn all dies tatsächlich nichts mit dem Islam zu tun hat, warum gibt es dann überall in der Welt Sympathie-Kundgebungen für Usama Bin Ladin und die Al Qaida? Warum haben sich zehntausend mit Schwertern und Äxten bewaffnete Männer an der pakistanisch-afghanischen Grenze versammelt, nachdem ein Mullah zum Heiligen Krieg aufgerufen hatte?¹³⁸

Dieser Darstellung zufolge war die Religion eine Bedrohung für den Westen. Der 11. September wandte sich somit zu einem Stereotyp, das mit jeder neuen Bedrohung Verstärkung erhielt. Immer wieder wurde eine Kette von Assoziationen reaktualisiert. Nach dem 11. September herrschte die Tendenz vor, sowohl den Islam als auch die Muslime in Verbindung mit Gewaltphänomenen wahrzunehmen.¹³⁹ Das Konzept Gewalt, das schon seit der Machtübernahme Chomeinis im Iran 1979 mit dem Islamdiskurs verbunden war, intensivierte sich während und nach dem 11. September. Die Gewalt wurde nach dem 11. September zu „einem kulturellen und religiösen Spezifikum der islamischen Welt erklärt“ (Hafez 2003, S. 25). Nach dem 11. September avancierte Gewalt außerdem zu einer höheren Stufe des Gewalt-Rasters, nämlich zum „Terror“¹⁴⁰. Das Wortfeld Terror wurde mit seinen vielfältigen Ableitungen im Kontext mit dem Wort *Islam* verwendet. Das Lexem *Islam* wird mit Adjektiven wie *terroristisch*, *militant*, *kämpferisch*, *radikal*, *fundamentalistisch* versehen. Im Teildiskurs des 11. Septembers weisen Formulierungen wie „die Gefahr des islamischen Terrors“¹⁴¹, „Kampf gegen den islamischen Terrorismus“¹⁴², „terroristischer Islam“¹⁴³ oder „islamische Terroristen“¹⁴⁴ auf die gegenseitige Kennzeichnung von *Islam* und *Terror* hin. Der Islam wurde als eine Ideologie bezeichnet, die zu einem „zur Selbstzerstörung gesteigerten Fanatismus

¹³⁷ Frankfurter Allgemeine Zeitung, 13.09.2001.

¹³⁸ Frankfurter Allgemeine Zeitung, 05.11.2001.

¹³⁹ In einer Untersuchung des Deutschen Orient-Instituts über die deutsche Medienberichterstattung merkt Hafez (2003) an, dass etwa 60 Prozent der untersuchten Berichte, d. h. mehr als 12.000 Zeitungsberichte, in denen das Wort *Islam* vorkommt, irgendeine Beziehung zu Gewaltereignissen hatten.

¹⁴⁰ Diese Veränderung bei der Thematisierung des Islams durchzieht auch die politische Debatte, wie beispielsweise im Bundestag. Halm (2006, S. 19) weist anhand der Debatten im deutschen Bundestag darauf hin, dass der Diskurs zum Islam nach dem 11. September 2001 im Bundestag primär durch die stärkere Betonung der Verbindung von Islam und Terrorismus gekennzeichnet ist.

¹⁴¹ Frankfurter Allgemeine Zeitung, 13.09.2001.

¹⁴² Frankfurter Allgemeine Zeitung, 15.09.2001.

¹⁴³ die tageszeitung, 29.10.2001.

¹⁴⁴ Die Zeit (Online-Ausgabe), 24.01.2002.

islamischer Glaubenskrieger“¹⁴⁵ führt. Eine Trennung zwischen den muslimischen Terroristen und ihren religiösen Überzeugung kam daher nicht in Frage:

War man zunächst bestrebt, die mutmaßlichen islamischen Terroristen und ihr Weltbild ganz vom Islam zu trennen, so häufen sich in jüngster Zeit jene Stimmen, die auch den Islam kritischer sehen.¹⁴⁶

Die Verbindung des Islams mit dem Terrorismus beeinflusste die Wahrnehmung von Muslimen, die nach dem 11. September, vor allem indirekt, in Verbindung mit Gewalt und Terror wahrgenommen wurden.¹⁴⁷ Diese Verbindung entsteht unter anderem aus der Verwechslung des Begriffes *Muslime* mit anderen abwertenden Ausdrücken wie *Islamisten* oder *Fundamentalisten*, die zumeist in terroristische Ereignisse thematisierenden Kontexten vorkommen. Hierfür wurden gelegentlich pejorative Konnotationen nicht nur den Islamisten zugeschrieben, sondern auch den Muslimen.

Die ernüchternde Wahrheit lautet: Nicht nur Islamisten, auch orthodoxe Muslime halten die Christen für „Kreuzzügler“, Salibiyyun – und zwar auch dann, wenn diese sich vor dem Islam anbietend verbeugen.¹⁴⁸

Vor dem 11. September 2001 wurden Bezeichnungen wie (*islamische o. islamistische*) *Fundamentalisten*, *Islamisten*, *Extremisten*, *Terroristen* in Gewalt- und Terrorkontexten verwendet. Die Bezeichnung *Muslime* blieb zumeist neutral. Das bedeutet, dass es im Islamdiskurs bis zum 11. September zwei lexikalischen Ausdrucksmöglichkeiten gab. In abwertenden Kontexten war die Rede von *Islamisten*, *Fundamentalisten*, *Extremisten* oder von *islamischen Terroristen*. Die Bezeichnung *Muslime* wurde meistens neutral benutzt und wenig von negativen Konnotationen beladen. Der 11. September und die nachfolgenden Auseinandersetzung mit dem Islam und den Muslimen führten dazu, dass die allgemeine neutrale Bezeichnung *Muslime* auch in pejorativen Kontexten verwendet wurde. Das Ereignis vom 11. September symbolisierte dabei einen festen Stereotyp, der die Verwendung der Bezeichnung *Muslime* auch in Gewalt- und Terrorkontexten bei den neu aufgetauchten Bedrohungen und Terrorangriffe begünstigte. 2004 zitierte die Zeitschrift „Stern“ eine Aussage des Direktors des Fernsehsenders Al Arabiya, Abdel Rahman al-Rashid: „Fest steht: Nicht alle Muslime sind Terro-

¹⁴⁵ Frankfurter Allgemeine Zeitung, 13.09.2001.

¹⁴⁶ Frankfurter Allgemeine Zeitung, 23.11.2001.

¹⁴⁷ Halm (2006, S. 19) bemerkt in seiner Studie von 2006, dass es in den Printmedien sowohl vor dem 11. September als auch danach eine Verbindung zwischen den Muslimen und dem Terrorismus gibt. Ebenso weist Hafez (2003, S. 23) im Mediendiskurs auf eine Verlagerung vom Bild der „muslimischen Terroristen“ hin, die in der deutschen Öffentlichkeit längst vor dem 11. September existierte, zum Bild „Muslime als Terroristen“, das erst nach den Anschlägen vom 11. September zum stark ausgeprägten Element des Mediendiskurses geworden ist.

¹⁴⁸ Die Zeit (Online-Ausgabe), 29.05.2002.

risten. Fest steht aber auch: Fast alle Terroristen sind Muslime.¹⁴⁹ Diese Aussage wurde nach den terroristischen Angriffen in Frankreich, Belgien und Deutschland seit 2015 im Medien- diskurs wiederholt. So schrieb der Europaabgeordnete Albert Deß (CSU) nach den Anschlä- gen in den europäischen Städten: „Nicht alle Moslems sind Terroristen, aber alle Terroristen sind Moslems.“¹⁵⁰ Es geht hier nicht um eine negative Besetzung der Bezeichnung *Muslime* wie bei den Ausdrücken *Islamisten* oder *Fundamentalisten*, sondern um die Erweiterung der negativen Assoziationen. Trotzdem fällt bei der Wortwahl nach dem 11. September auf, dass das Konstrukt Islam im Vergleich zum Konstrukt Muslime sehr viel häufiger repräsentiert wurde. Die Fokussierung auf die „ideologisierten Muslime“ vor dem 11. September wechselte nach dem 11. September zu der Hervorhebung des „Islams“.

Im Kontext des 11. Septembers wurden gesellschaftliche Konflikte und Auseinandersetzun- gen vermehrt dem Islam zugeschrieben. Diese Tendenz lässt sich durch die vielfältigen Be- zeichnungen und Benennungen erklären, die sich zunehmend auf das Konstrukt Islam bezie- hen. Dabei gab es eine Verlagerung von den agierenden Personen, wie *Fundamentalisten*, *Islamisten* etc. zu dem Abstraktum *Islam*. Bezeichnungen wie *die islamischen Fundamentalis- ten* bzw. *die islamischen Extremisten* etc., die im Kontext der Iranischen Revolution oft be- nutzt wurden, wurden nach dem 11. September weniger häufig verwendet. Stattdessen traten Formulierungen wie *fundamentalistischer Islam*, *extremistischer Islam* und *militanter Islam* in den Vordergrund des Diskurses. Die Thematisierung des Ereignisses und die darauf folgenden Gefahren haben das Thema Islam und Muslime in Deutschland im medialen Diskurs spezifi- ziert. Das Sichtbarwerden des Islams wird seither als störend betrachtet. Es handelte sich seit- dem um eine „zunehmende öffentliche Sichtbarkeit des Islam“¹⁵¹, die die Ablehnung der deut- schen Gesellschaft gegenüber dem Islam und seinen Anhängern evozierte. Die nach dem 11. September zunehmende Sichtbarkeit des Islams „hat auch Irritationen und oftmals gewaltsa- men Widerstand gegen die Integration der Einwanderer ausgelöst.“¹⁵² Gesellschaftliche Aus- einandersetzungen, wie die Diskussion über den Neubau von Moscheen in Deutschland oder das Tragen des Kopftuchs im öffentlichen Dienst dienten als „Konfliktlinien“¹⁵³, die die Angst vor dem Islam intensivierten. Durch Formulierungen wie *Islamisierung* oder *schlei-*

¹⁴⁹ <http://www.stern.de/editorial-ist-der-islam-gefaehrlich--3554316.html>. Zuletzt abgerufen am 14.03.2017.

¹⁵⁰ <http://www.sueddeutsche.de/bayern/nach-anschlaegen-in-bruessel-csu-politiker-alle-terroristen-sind-moslems-1.2920575>. Zuletzt abgerufen am 14.03.2017.

¹⁵¹ *die tageszeitung*, 12.04.2001.

¹⁵² *die tageszeitung*, 12.04.2001.

¹⁵³ Der Begriff geht auf Halm 2008, S. 115 zurück.

chende Islamisierung wurde vor allem in rechtspopulistischen Debatten diese Angst vor einem demographischen Wandel thematisiert.

Mit dem 11. September ist darüber hinaus die „lange Zeit existierende Indifferenz der Mehrheitsgesellschaft gegenüber der islamischen Religion vom Misstrauen abgelöst worden“ (Leibold et al. 2006, S. 3). Allein die Tatsache, „dass einige der Attentäter an deutschen Universitäten ausgebildet wurden und dass mitten unter uns ein islamistisches Netzwerk existiert, von dem niemand so richtig weiß“¹⁵⁴, diente zur Etablierung des Konzeptes von inaktiven Agenten oder Terroristen, die sich in Deutschland verdeckt aufhalten. Später wurde dieses Konzept in der deutschen Öffentlichkeit unter der Bezeichnung „Schläfer“ bekannt. Das Ereignis des 11. Septembers hat dazu geführt, die Glaubwürdigkeit der Muslime in ihrem Verhältnis zur deutschen Aufnahmegesellschaft und zum deutschen Staat tief zu erschüttern und die Spannung zwischen den Zuwanderern islamischen Glaubens und den Einheimischen vehement zu steigern (vgl. Hoffmann 2004, S. 35). In einem Interview mit dem „SPIEGEL“ sagte ein Studienkamerad des mutmaßlichen Attentäters vom 11. September Mohammed Atta: „An meinem ersten Tag an der Uni (nach dem Ereignis) fragte mich ein Deutscher: „Was planst du? Einen Anschlag?“¹⁵⁵ Im Diskurs taucht nach dem 11. September die Frage nach dem Maß der Überzeugtheit von westlichen Werten bei den muslimischen Akteuren auf:

Ist ihr (Funktionäre des Zentralrates der Muslime) Bekenntnis zu Demokratie und religiösem Pluralismus aufrichtig oder bloß Iham, also bewusste Täuschung der Ungläubigen, die nach dem Koran ausdrücklich erlaubt ist?¹⁵⁶

Diese Verunsicherung gegenüber dem Islam und den Muslimen entwickelte sich zu einem allgemeinen Verdacht, der nicht nur dem Islam gilt, sondern auch die Muslime umfasst. Die Muslime sind dementsprechend aufgefordert „mit offenen Karten zu spielen“¹⁵⁷. Sie wurden als geschlossene, homogene Gruppe, hinter der sich mehr verbirgt als das, was sie in der Öffentlichkeit äußert, dargestellt. Sie wurden oft im Diskurs den Christen gegenübergestellt. Dazu erschwert die unterschiedliche Auffassung bestimmter Begriffe die Kommunikation. Den Muslimen wurde vorgeworfen, eine abweichende Auffassung von zentralen Begriffen wie „Frieden“ und „Toleranz“ zu vertreten:

Um ehrlich miteinander sprechen zu können, müsste man sich zunächst eingestehen, dass nicht einmal die gemeinsam benutzten Begriffe für beide Seiten dasselbe bedeuten. So bezeichnet das

¹⁵⁴ die tageszeitung, 18.09.2001.

¹⁵⁵ <http://www.spiegel.de/politik/deutschland/spiegel-online>. Interview-mit-mzoudi-atta- war-06.10.2001 abgerufen am 01.03.2017.

¹⁵⁶ Die Zeit (Online-Ausgabe), 29.05.2002.

¹⁵⁷ Die tageszeitung, 29.09.2001.

Wort „Friede“ im Islam nichts anderes als die Ausweitung des Dar al-Islam auf die gesamte Welt – etwas ganz anderes also als der aufgeklärte „ewige Friede“ Kants. Auch unter Toleranz versteht der Islam etwas anderes als die westliche Aufklärung, nämlich die Duldung nichtislamischer Monotheisten – also nur von Juden und Christen – als Dhimmi (Gläubige, jedoch zweiter Klasse), das heißt: als geschützte, aber unmündige Minderheiten. Es führt kein Weg daran vorbei, von den Muslimen zu fordern, ihr Verständnis von Toleranz und von Frieden im Sinne einer Akzeptanz des Pluralismus zu revidieren und auf die Doktrin des Dschihad als Eroberung zu verzichten.¹⁵⁸

Christliche Akteure forderten die Muslime auf, in ihrem Verhältnis mit Christen ehrlich zu sein: Margot Käßmann, die damalige Bischöfin der Evangelisch-lutherischen Landeskirche Hannovers, plädierte dafür, „mit den Muslimen in Deutschland in einen ehrlichen Dialog über die Rolle der Gewalt im Islam zu treten“¹⁵⁹. Käßmann fuhr fort: „Wir müssen uns ehrlich und in gegenseitigem Respekt sagen, wie wir zueinander stehen.“¹⁶⁰ Die damalige Bundesausländerbeauftragte Marieluise Beck forderte hierzu die Vertreter der Muslime auf: „Ohne Transparenz geht das nicht; wir wollen wissen, welche Organisation zu welchen Personen und in welche Länder Kontakte hält.“¹⁶¹ Die Zweifel an dem Verhältnis der Muslime zur deutschen Gesellschaft wurden auf ihre religiöse Überzeugung zurückgeführt. Im Diskurs wurde davon ausgegangen, dass es zwei gleichwertige Instanzen gibt, die im Gegensatz zueinander stehen - entweder der deutsche Staat und sein Grundgesetz oder die religiöse Überzeugung:

Christen müßten aber Muslime immer wieder fragen, wie ihr Verhältnis zum Grundgesetz sei, und ob sie bereit seien, das Grundgesetz über die Scharia zu stellen.¹⁶²

Es gibt einige Fragen, die ein Licht auf mögliche Konfliktlinien der Muslime (in Deutschland) werfen. Wem gilt ihre Loyalität: dem deutschen Staat, dessen Bürger sie sind, oder der Umma, der Bruderschaft aller Muslime? Bedeutet individuelle Religionsfreiheit, dass Personen in den Islam eintreten und ohne Schaden auch wieder austreten können? Und zuletzt: Soll ein muslimischer Junge seiner deutschen Lehrerin gehorchen? Was sagt ihm sein Mullah in der Koranschule?¹⁶³

Dieser Verdacht betrifft nicht nur die Personengruppen, sondern auch die muslimischen Organisationen: „Auch der Präsident der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau (EKHN), Peter Steinacker, übt Selbstkritik: ‚Wir müssen künftig islamische Organisationen in Deutschland genauer beobachten als bisher‘, sagt er.“¹⁶⁴ Die Religion stellte sich in diesem Kontext als eine verborgene Gefahr dar: „Der Islam muß sichtbarer werden.“¹⁶⁵ Die Konsequenz sol-

¹⁵⁸ Die Zeit (Online-Ausgabe), 29.05.2002.

¹⁵⁹ die tageszeitung, 29.09.2001.

¹⁶⁰ die tageszeitung, 29.09.2001.

¹⁶¹ die tageszeitung, 29.09.2001.

¹⁶² Frankfurter Allgemeine Zeitung, 27.09.2001.

¹⁶³ Die Zeit (Online-Ausgabe), 27.12.2001.

¹⁶⁴ Frankfurter Allgemeine Zeitung, 27.09.2001.

¹⁶⁵ Frankfurter Allgemeine Zeitung, 27.09.2001.

cher Aussagen ist ein generalisierter Verdacht gegenüber dem Islam und den Muslimen, der im Kollektivgedächtnis verankert wurde.¹⁶⁶ In einem Leserkommentar hieß es:

Die zusammengebrochenen Türme des World Trade Center sind zum Mahnmal gegen Terror und religiösen Fanatismus geworden. Ich kann sie nicht vergessen, wenn Tausende von Muslimen Al-lahu Akbar (Gott ist groß) rufen.¹⁶⁷

Auf der Ebene der Wortwahl ist während und nach dem 11. September eine weitere Dimension zu bemerken. Bei der Thematisierung des Ereignisses in Bezug auf den Islam wurden vermehrt bestimmte Ausdrücke verwendet, die das Verhältnis der Muslime zu der Aufnahmegesellschaft negativ markieren. Im religiösen Wortschatzbereich sind Wörter wie *Dschihad*¹⁶⁸, *Heiliger Krieg*¹⁶⁹, *Gottesstaat*¹⁷⁰ zu finden, die im Kollektivgedächtnis mit Gewalt und Terror konnotiert werden. Hierzu wurden ebenso Wörter wie *Rache*, *Vergeltung*, *Blutbäder*¹⁷¹ verwendet, außerdem Ausdrücke wie *Armageddon*¹⁷², die auf bevorstehende Ereignisse im christlichen Glauben hinweisen und die in Verbindung mit dem 11. September auf einen großen, endgültigen Krieg zwischen den Guten und den Bösen referieren. Diese Wortwahl im Diskurs des 11. Septembers aktiviert ein Schema, das auf einer Feind-Freund-Vorstellung beruht und in Bezug auf das Verhältnis des Islams zum Westen verwendet wurde.

5.3. Der Islam im Kontext des Arabischen Frühlings

Die Aufstände und Revolutionen in den arabischen Ländern haben in der deutschen Öffentlichkeit zu heftigen Diskussionen über das Ereignis des Arabischen Frühlings, seine Motive, seine Folgen usw. geführt. Mit einbezogen war der Islam, der meistens nicht als Religion, sondern als eine politische Größe thematisiert wurde. Die Analyse des Teildiskurses zum Arabischen Frühling ergibt, dass zumindest in der Anfangsphase des Arabischen Frühlings ein Islambild dargestellt wurde, das von dem stereotypen Islambild vor dem Arabischen Frühling abweicht. In einigen Textbelegen des Jahres 2011 wurden *Islam* und *Muslime* neutral

¹⁶⁶ Das Misstrauen und die Verunsicherung den Muslimen gegenüber werden von demoskopischen Studien bestätigt. In einer Allensbacher-Umfrage von 2004 meinten viele Befragte, dass die Lösung in einer radikalen Beschränkung der Religionsfreiheit von Muslimen bestehe. 40 Prozent waren der Meinung, dass man die Ausübung des islamischen Glaubens in Deutschland stark einschränken müsse, um zu verhindern, dass es zu viele gewaltbereite Muslime in Deutschland gebe (vgl. Böls 2011 f.).

¹⁶⁷ Die Zeit (Online-Ausgabe), 18.04.2002.

¹⁶⁸ „Doch die theologischen Begründungen des militanten Islam für diese Art von Dschihad sind dürftig“ (die tageszeitung, 17.09.2001).

¹⁶⁹ „Heiliger Krieg gegen die Ungläubigen“ (Frankfurter Allgemeine Zeitung, 12.09.2001).

¹⁷⁰ „Der Gottesstaat, den jeder religiöse Fundamentalist anstrebt, bildet das genaue Gegenteil zum Konzept der Abstraktion“ (Frankfurter Allgemeine Zeitung, 26.09.2001).

¹⁷¹ „Archaische Bilder stiegen auf: Rache, Vergeltung, Blutbäder, Armageddon“ (die tageszeitung, 22.09.2001).

¹⁷² „Archaische Bilder stiegen auf: Rache, Vergeltung, Blutbäder, Armageddon“ (die tageszeitung, 22.09.2001). Griechisch Harmageddon, wohl < hebräisch har-Magiddo = Berg von Megiddo, nach Offenbarung Johannes 16, 16 der mythische Ort, an dem die bösen Geister die Könige der gesamten Erde für einen großen Krieg versammeln (<http://www.duden.de/rechtschreibung/Armageddon>). Zuletzt abgerufen am 15.03.2017).

oder positiv bewertet. Aus den Ereignissen in den Ländern des Arabischen Frühlings wurde die Konsequenz gezogen, dass die Verbindung von Politik und Religion nicht mehr negativ zu betrachten ist. Das Ereignis des Arabischen Frühlings hat eine Differenzierung zwischen den unterschiedlichen islamisch orientierten Akteuren bewirkt. Das Wort *Islamisten* war nicht mehr geeignet zur Bezeichnung der islamisch orientierten Kräfte, denn es ging bei der Thematisierung der islamisch orientierten Akteure nicht nur um die *Islamisten*, sondern auch um weitere Bezeichnungen wie *Salafisten* und *Dschihadisten*. Es wurde daher im Diskurs zum Arabischen Frühling danach gefragt: „Wie islamistisch sind die Islamisten?“¹⁷³ Die unterschiedlichen Bezeichnungen der islamisch orientierten Akteure weisen darauf hin, dass die Islamisten nicht als eine homogene Gruppe wahrgenommen wurden:

Doch sollte man nicht aus dem Blick verlieren, dass nicht alle Islamisten einen Gottesstaat fordern und dass der moderate Islamismus kein Phantasma ist – sondern in der Türkei beispielsweise eine Realität, auch und gerade an der Macht.¹⁷⁴

Die Bezeichnung *Islamisten*, die vor dem Arabischen Frühling negativ besetzt war, kam in dieser Phase in einem positiven Kontext vor. Die Islamisten wurden in der Berichterstattung über die Umbrüche in der arabischen Welt als „gemäßigt“ bezeichnet: „Die gemäßigten Islamisten gehören nun zum demokratischen Spektrum, das muss der Westen respektieren.“¹⁷⁵ Jedoch wird ihnen vorgeworfen, dass sie „in Ägypten und Tunesien neuerdings für Demokratie werben“¹⁷⁶. Das Adverb *neuerdings* deutet auf die veränderte Stellung einiger islamistischer Strömungen zur Demokratie hin, die sie vor der Revolution ablehnten, nach der Revolution aber annahmen und für gut hielten. Dass die Islamisten in den Ländern des Arabischen Frühlings von weiten Bevölkerungsgruppen gewählt wurden, wurde in den Berichterstattungen unterstrichen. Dies führte zur Suche nach den Gründen, warum die Islamisten für große Bevölkerungsteile anziehend sind. Hier wurden das fromme Denken, der Ausgleich zwischen Arm und Reich und die Ablehnung der Korruption positiv herausgestellt:

Es gibt außerdem nachvollziehbare Gründe, warum Islamisten vor allem für die einfache Bevölkerung als Repräsentanten attraktiv sind. Das Hauptmotiv ist, dass den islamistischen Bewegungen die Lösung der sozialen Frage am ehesten zugetraut wird – weil ihre Protagonisten traditionell nicht Teil der Elite sind, und weil in ihrem frommen Denken der Ausgleich zwischen Arm und Reich eine wichtige Rolle spielt. Als zweite Tugend wird ihnen zugeschrieben, dass sie am wenigsten zur Korruption neigen. In der Wahrnehmung macht sie das zum nahezu vollständigen Gegen-

¹⁷³ Die Welt, 29.11.2011.

¹⁷⁴ SPIEGEL ONLINE, 28.10.2011.

¹⁷⁵ Die Zeit (Online-Ausgabe), 27.10.2011.

¹⁷⁶ Süddeutsche Zeitung, 03.08.2011.

bild der zuvor herrschenden Tyrannen, unter denen Cliquen-Wirtschaft blühte und Armut totgeschwiegen wurde.¹⁷⁷

Im Allgemeinen wurde der Auftritt des politischen Islams am Anfang der Umbrüche differenziert und nicht ausschließlich als Rückschritt gedeutet: „Das Erstarken islamistischer Bewegungen, Strömungen und Parteien in diesen drei postrevolutionären Ländern ist nicht per se ein Rückschritt.“¹⁷⁸ Das Verhältnis der Muslime zur Demokratie wurde in dieser Phase als vereinbar mit dem westlichen Modell bezeichnet: „Die Muslime verstehen unter einem demokratischen Staat im Großen und Ganzen dasselbe wie wir. Aber nur eine Minderheit will eine liberale Gesellschaft nach westlichem Muster.“¹⁷⁹

Diese Aufwertung des Islams und der Muslime veränderte das Islambild während des Arabischen Frühlings jedoch nur kurzfristig. Denn die Bewertungen, in denen der Islam und die Muslime negativ abgebildet wurden, dominierten den Diskurs. Die kurzzeitige positive Bewertung des Islams hat sich wieder in eine pejorative Form gewandelt. Bei der Thematisierung des Islams im Rahmen des Arabischen Frühlings zeigten die Berichterstattungen eine Beharrung auf dem säkularen Charakter der Revolution. Der Arabische Frühling als Ereignis wurde als Antithese einiger islamistischer Programme dargestellt. Den Islamisten wird unterstellt, ihre Länder und Gesellschaften mit Gewalt ändern zu wollen. Der Arabische Frühling wurde als Wandelprozess betrachtet, dem Gruppierungen wie Al-Qaida gegenüberstehen. Durch Gegenüberstellungen wie *Terroristen* und *friedliche Demonstranten*, *Gottesstaat* und *Rechtssaat*, *Gegenwart* und *Jenseits* wurde zwischen zwei einander widersprechenden Konzepten unterschieden. Dabei wurden dem Arabischen Frühling positive Vorgänge und Vorstellungen, dem Islam bzw. islamischen Akteuren bzw. Gruppen pejorative Merkmale zugesprochen. Das Ereignis des Arabischen Frühlings führte zu der Frage: „Wofür braucht man noch Dschihadisten?“¹⁸⁰, denn „Ägypter und Tunesier mussten nicht erst zu Märtyrern werden, um das System zu stürzen“¹⁸¹. So wurde das Ereignis des Arabischen Frühlings zum Gegenpol zu Vorstellungen und Konzepten islamistischer Gruppierungen: „Nur Monate zuvor hatten junge Männer und Frauen mit Twitter-Account und Facebook, aber ohne Koran und ohne Gewehr in 18 Tagen erreicht, was al-Qaida in Jahren nicht geschafft hat.“¹⁸² Die Formulierung *ohne Koran und ohne Gewehr* impliziert das Verhältnis des Korans, also des Islams, zur Gewalt und spricht dem Islam ab, friedlich und gewaltlos zu einer positiven Ver-

¹⁷⁷ SPIEGEL ONLINE, 28.10.2011.

¹⁷⁸ SPIEGEL ONLINE, 28.10.2011.

¹⁷⁹ Die Zeit (Online-Ausgabe), 27.10.2011.

¹⁸⁰ Süddeutsche Zeitung, 03.08.2011.

¹⁸¹ Süddeutsche Zeitung, 03.08.2011.

¹⁸² Süddeutsche Zeitung, 03.08.2011.

änderung in der Gesellschaft beizutragen. Die Gewaltbereitschaft, die dem Islam bereits in den Berichterstattungen zur Iranischen Revolution und zum 11. September 2001 bescheinigt wurde, wurde ihm auch im Kontext des Arabischen Frühlings zugeschrieben: „Der gewaltbereite politische Islam bleibt im Land verwurzelt, und der Staat ist unfähig die Menschen zu schützen.“¹⁸³ Vielmehr wurde der politische Islam mit Terrorismus gleichgesetzt: „Der Terror-Islamismus ist ein Phänomen, vor dem kein arabisches Land sicher ist.“¹⁸⁴

Außerdem wurde das Erstarken der islamisch orientierten Parteien nach dem Arabischen Frühling als Erstarken des Islams interpretiert. Eine direkte Verbindung zwischen den Erfolgen islamisch orientierter Akteure und dem Islam tauchte nach und während des Arabischen Frühlings auf: „Die Ägypter haben grün gewählt. Grün ist die Farbe der Hoffnung und Grün ist die Farbe des Islam.“¹⁸⁵ Die Islamisten wurden als Repräsentanten des Islams dargestellt. Ihr Verhalten und ihre Stellungnahmen zu verschiedenen Fragen wurden mit dem Islam identifiziert. Davon ausgehend wurde der Sieg der islamischen Parteien in den postrevolutionären Wahlen als eine potenzielle Stärkung der Stellung des Islams im öffentlichen Leben betrachtet. Dass die Islamisten in den postrevolutionären Wahlen mehrheitlich gewählt wurden, führte zu der Frage: „Triumphiert der Islam?“¹⁸⁶ Des Weiteren wurde der Islam visuell durch stereotype Bilder spezifiziert. Hinter der Überschrift „Triumphiert der Islam?“ in der Zeitung „Die Zeit“ war ein Bild zu sehen, das Hunderte bärtige Demonstranten mit weißem Gewand (Gallabiya) und Schal oder Turban zeigte. Das legt nahe, von welchem Islam die Rede ist. Dieser Triumph rief Verwunderung in der Berichterstattung hervor. Die Erfolge der Islamisten in den postrevolutionären Phase wurden als Widerspruch zu den grundsätzlichen Forderungen der arabischen Revolte interpretiert und mit Rückschritten in anderen gesellschaftlichen Bereichen verbunden: „Die freie Welt wundert sich, wie Menschen, die für Freiheit, Demokratie und Prosperität kämpften, den Islamisten ihre Stimme geben konnten.“¹⁸⁷ Mit dem Aufstieg des Islams wurde außerdem eine Verschlechterung der Frauenfrage erwartet. Zwar wurden die Frauen nach dem Arabischen Frühling von den Diktatoren befreit, doch nun „droht[e] ihnen die Wiedereinführung der Polygamie“¹⁸⁸. Hier wurden die Diktatoren mit den islamischen Akteuren gleichgestellt. Die Frauen mussten weiter für ihre Rechte kämpfen: „Nach dem Vormarsch der Islamisten in Ägypten und Tunesien kämpfen arabische Frauen für

¹⁸³ Süddeutsche Zeitung, 03.01.2011.

¹⁸⁴ Süddeutsche Zeitung, 03.01.2011.

¹⁸⁵ Süddeutsche Zeitung, 21.01.2012.

¹⁸⁶ Die Zeit (Online-Ausgabe), 27.10.2011.

¹⁸⁷ Die Welt, 29.11.2011.

¹⁸⁸ Die Zeit (Online-Ausgabe), 27.10.2011.

den Fortbestand ihrer Rechte.“¹⁸⁹ Dazu wurden den islamischen Akteuren überwiegend pejorative Konnotationen zugewiesen. Ihre parteiprogrammatischen Inhalte, ihre Aufrichtigkeit und Demokratiefähigkeit wurden in Frage gestellt. Die Akzeptanz der Demokratie, der Verfassung und der Flexibilität bei der Diskussion entscheidender Verfassungsklauseln seien „nur Tarnung“¹⁹⁰ und die Bekenntnisse al-Ghannouchis (Führer der Ennahda-Partei in Tunesien) zu Freiheit in religiösen Fragen „nur Schein“¹⁹¹ gewesen. Den Islamisten wurde im Allgemeinen Doppelmoral vorgeworfen, da sie sich in der Öffentlichkeit anders verhielten als es eigentlich ihrem Glauben entspreche: „Tunesische Islamisten geben sich zahm.“¹⁹² Das trifft ebenso auf die Führer der Islamisten zu:

Der Islamistenführer, Ennahda-Chef Rachid Ghannouchi, gilt vielen liberalen Tunesiern als Wolf im Schafspelz.¹⁹³

Er distanziert sich vom Radikalismus – und doch stellen viele sich die Frage, ob man ihm wirklich trauen kann. Ein gemäßigter, freundlicher Islamist – ist das nicht zu gut, um wahr zu sein?¹⁹⁴

In den oben genannten Textbelegen zeigt sich die Problematik der Bezeichnung *Islamisten* oder *Islamist* im sprachlichen Gebrauch. Denn das Wort weist keine klaren Grenzen zwischen den Bezeichneten auf, sondern mit *Islamisten* werden unterschiedliche Personengruppen bezeichnet. Sowohl die Terroristen, denen zugesprochen wird, Attentate zu verüben, als auch die moderaten islamisch orientierten Akteure, die sich politisch engagieren und am politischen Leben teilnehmen, werden als Islamisten bezeichnet. Dazu gibt es keine klare Differenzierung zwischen konservativen und moderaten Islamisten. Manchmal wurde dieselbe Person oder Personengruppe als konservative und manchmal als moderate Islamisten bezeichnet. Die Verbindung zwischen Islam und Islamisten prägt das Misstrauen gegenüber den islamischen Akteuren und auch gegenüber dem Islam:

So hat der politische Islam im Laufe eines Aufstands – vom Iran bis Ägypten – gern taktische Bündnisse mit liberalen und demokratischen Kräften geschlossen, die jedoch dann hinfällig wurden, wenn der Umsturz vollzogen war.¹⁹⁵

Die politische Auseinandersetzung zwischen den unterschiedlichen politischen Kräften nach dem Arabischen Frühling wurde auf einen religiösen bzw. kulturellen Unterschied übertragen. Die politischen Auseinandersetzungen zwischen den Islamisten einerseits und den liberalen

¹⁸⁹ SPIEGEL ONLINE, 28.11.2011.

¹⁹⁰ Frankfurter Allgemeine Zeitung, 08.07.2012.

¹⁹¹ Frankfurter Allgemeine Zeitung, 08.07.2012.

¹⁹² Die Welt, 29.10.2011.

¹⁹³ Die Welt, 26.10.2011.

¹⁹⁴ SPIEGEL ONLINE, 07.02.2011.

¹⁹⁵ Die Welt, 10.04.2013.

Kräften andererseits legen nahe, dass es um ein Gefecht innerhalb des Islams geht, bei dem „die tolerante maghrebinische Hybrid-Kultur von einem quasi-ausländischen Wüsten-Islam“¹⁹⁶ bedroht sei. Der Islam wurde in solchen Kontexten als Synonym für Islamismus verwendet: „Endet der Arabische Frühling in einem grauen Herbst? Triumphieren dank der Demokratie nun Religion, Islam, Islamismus?“¹⁹⁷ Dass die Islamisten mehrheitlich gewählt wurden und sich der Machtaneignung näherten, wurde als Zeichen eines drohenden „Heiligen Krieges“ betrachtet. Die negativen Konnotationen von Wörtern wie *Islamismus*, *Heiliger Krieg* etc. werden im Kontext des Arabischen Frühlings fortgesetzt:

In Ägypten haben die Islamisten gerade einen großen Wahlerfolg erzielt; und im »neuen« Libyen tauchen die ersten Terrorzellen auf. Es ist nicht so, als ob Afrika der »Heilige« Krieg drohe. Er ist im vollen Gang.¹⁹⁸

Die Verwendung bestimmter Alltagssprüche aus dem religiösen Wortschatzbereich, die im Arabischen Sprachgebrauch keinen religiösen Charakter aufweisen, wurde im Diskurs des Arabischen Frühlings als ein Indikator für den Einfluss der Religion auf das öffentliche Leben interpretiert. Traditionelle Alltagssprüche, in denen Wörter wie *Gott*, *Allah* oder ähnliche Formulierungen vorkommen, deuteten auf die Religiosität der arabischen Revolte hin, die oft mit Islamismus verbunden wurde: „Gott ist mit uns. Und ihr?“, fragen syrische Aufständische auf Facebook die westlichen Regierungen. „„Möge Gott unsere Schritte lenken“, sagt der ägyptische Richter, als er den Prozess gegen Hosni Mubarak eröffnet.“¹⁹⁹ Zu den sprachlichen Strategien, die im Diskurs über den Arabischen Frühling eingesetzt wurden, zählt beispielsweise die Attribuierung bzw. Markierung. Diese Strategie könnte zum Beispiel bei der Aufwertung benutzt werden, wenn die Islamisten als „moderat“ bezeichnet werden. Auf der anderen Seite dient die Markierung dazu, bestimmte Ideen und Gruppen durch die Einsetzung von bestimmten Attributen zu diffamieren. In Ägypten war die Rede beispielsweise von der „Besatzung“ des Landes durch „die islamistische Regierung“, von der das Land „gesäubert werden müsste“²⁰⁰. Das Adjektiv *islamistisch* wurde häufig in diesem Kontext benutzt und diente vorwiegend dazu, abwertende Konnotationen zu festigen.

Dass der Islam eine Rolle in den Ländern der Arabellion spielt, erregt Ängste und Verunsicherung davor, dass „die Lehren des Korans streng befolgt werden“²⁰¹. Die Ängste beziehen

¹⁹⁶ Die Zeit (Online-Ausgabe), 27.10.2011.

¹⁹⁷ Die Zeit (Online-Ausgabe), 27.10.2011.

¹⁹⁸ Frankfurter Allgemeine Zeitung, 25.01.2012

¹⁹⁹ Die Zeit (Online-Ausgabe), 27.10.2011.

²⁰⁰ Die Welt, 29.06.2013.

²⁰¹ Frankfurter Allgemeine Zeitung, 08.07.2012.

sich unter anderem darauf, dass die Politik mit der Religion so verbunden werde, „dass die Gesetze heilig und unwandelbar seien. Jegliche Gesetzgebung sei dementsprechend unnötig, und von daher laufe es auf eine Herrschaft der Rechtsgelehrten hinaus“²⁰². Der Islam zeigte sich als das Hindernis, das die Muslime davon abhielt, westliche Werte wie Demokratie anzunehmen: „Muslime sind nur Demokraten, wenn sie ihre Religion eine Weile vergessen.“²⁰³ Für die politischen und sozialen Rückfälle in den muslimischen Ländern, vor allem in den Bereichen Demokratie und Freiheit, und die schwierigen Lebensumstände wurde die Religion verantwortlich gemacht: „Es gab und gibt keinen Staat mit muslimischer Mehrheit, der Pluralismus lebt und Minderheiten gleichberechtigt behandelt.“²⁰⁴ Stagnation und Zurückbleiben der Länder wurden wiederholt auf die Religion zurückgeführt: „In den Ländern des islamischen Glaubens verschwimmt oft die Grenze zwischen gestern und heute. Dann wirkt es so, als wäre die Vergangenheit nicht vergangen, schon gar nicht vergeben.“²⁰⁵ In den Textbelegen wurde ausführlich aufgeführt, wie der islamische Glaube Muslime an Fortschritt, Demokratie und Freiheit hindere. Der Glaube an den Koran als letztgültige Offenbarung lasse den Muslimen keinen Raum, demokratische Werte und Gesetze zu befolgen. So widerspreche der Glaube an den Koran als letztgültiges Gotteswort Werten wie Demokratie und Pluralismus:

Eines indes verbindet nicht nur all diese Kulturen, sondern auch urban geprägte Konvertiten in Europa oder den USA: die Überzeugung, mit dem Koran die letztgültige Offenbarung von Gottes Wort zu besitzen. Und wer sich von Gottes Wort geleitet weiß, auch in Fragen des Alltags, hat wenig Neigung, sich menschlichen Entscheidungsprozessen wie Demokratie, Pluralismus und Toleranz unterzuordnen.²⁰⁶

Der Widerspruch wird darin gesehen, dass Demokratie Kompromisse und Flexibilität fordere, die aber für die Gläubigen nicht infrage kämen: „Demokratie heißt Kompromiss, und Kompromiss kann es für Gläubige, die im Besitz der Wahrheit sind, nicht geben.“²⁰⁷ Die Religion wurde im Diskurs des Arabischen Frühlings so umfassend zentralisiert, dass sie für alle sozialen, religiösen und politischen Begebenheiten als Deutungsmuster diene. Mit diesem totalitären Machtanspruch der Religion sei der Islam von den Prinzipien der Demokratie abgewichen.

²⁰² Frankfurter Allgemeine Zeitung, 08.07.2012.

²⁰³ Die Zeit (Online-Ausgabe), 27.10.2011

²⁰⁴ Die Welt, 10.04.2013.

²⁰⁵ SPIEGEL ONLINE, 03.09.2012.

²⁰⁶ Die Welt, 10.04.2013.

²⁰⁷ SPIEGEL ONLINE, 29.07.2013.

Der Islam ist die Antwort auf alle Fragen, Andersdenkende haben sich unterzuordnen: Mit diesem totalitären Machtanspruch lässt sich in der Tat kein Staat machen. So verstanden, sind Religion und Demokratie wirklich unvereinbar.²⁰⁸

Die Entwicklungen im arabischen Raum und die Erfolge der islamisch orientierten Akteure erregten Verunsicherung und Ängste im westlichen Diskurs. Die Umbrüche, die früher als Frühling bezeichnet wurden, wurden nun mit dem Auftritt des politischen Islams als Gespenst beschrieben: „Ein Gespenst geht um in Europa: das Gespenst des Islamismus am südlichen Ufer des Mittelmeers.“²⁰⁹ Der Auftritt des Islams als politische Größe nach dem Arabischen Frühling war ein Menetekel. Das Erstarken des politischen Islams wurde in den Textbelegen in Verbindung mit Katastrophen, Krisen und Kriegen verwendet.

Von „Frühling“ spricht heute aber niemand mehr angesichts des Bürgerkriegs in Syrien, des Durchmarschs des politischen Islams bei freien Wahlen (...).²¹⁰

Die Möglichkeit, dass der politische Islam nach der Macht greift, wurde als gefährlich betrachtet: „Bleibt die Gefahr, dass die Islamisten bei mehr politischer Freiheit nach der Macht greifen. Die Angst ist berechtigt. Der politische Islam ist gefährlich. Er steht für vieles, nur nicht für Freiheit und Demokratie.“²¹¹ In einem weiteren Beleg wurden die Islamisten als Feinde der Freiheit bezeichnet. Man fragte sich während und nach dem Arabischen Frühling, ob er „den Feinden der Freiheit den Weg an die Macht zu ebnen“²¹² versuchte. Das Erstarken des politischen Islams wurde in den Berichterstattungen negativ bewertet und als Islamisierung betrachtet. Der Machtgewinn des politischen Islams und der Islamisierung begünstigten ein bedrohliches Klima. Denn „in diesem Klima fällt es Radikalen und Terroristen leicht, sich zu tummeln, Anhänger und Gewalttäter zu rekrutieren.“²¹³ Die Gewaltbereitschaft, die in der Islamberichterstattung die übliche Kennzeichnung ist, wurde auch im Kontext des Arabischen Frühlings auf Muslime bezogen: „Natürlich sind nicht alle Muslime auf der Welt potenzielle Terroristen – aber nahezu alle Terroristen, die heute im Namen der Religion morden, sind Muslime.“²¹⁴

Die Auswertung der Textbelege ergibt, dass in der Berichterstattung zum Arabischen Frühling Misstrauen gegen die Rolle der Religion im öffentlichen Leben vorherrscht. Mit unterschiedlichen sprachlichen Mitteln wurde der Islam als Gegensatz zu einem friedlichen demokrati-

²⁰⁸ SPIEGEL ONLINE, 29.07.2013.

²⁰⁹ die tageszeitung, 26.10.2011.

²¹⁰ Süddeutsche Zeitung, 26.02.2013.

²¹¹ Süddeutsche Zeitung, 22.01.2011.

²¹² die tageszeitung, 26.10.2011.

²¹³ Frankfurter Allgemeine Zeitung, 03.01.2011.

²¹⁴ Frankfurter Allgemeine Zeitung, 12.01.2011.

schen Wandel konzipiert. Der Auftritt des Islams in der Berichterstattung deutet daher auf keine Verbesserung hin, die mit Frühling verbunden werden könnte, sondern wurde im Gegenteil als Winter²¹⁵ negativ bewertet. „Es drohe ein islamistischer Winter.“²¹⁶ Die Religion erscheint im Diskurs des Arabischen Frühlings als Gegensatz zu den Grundsätzen der arabischen Revolte. Wenn der Arabische Frühling mit der Hoffnung auf Verbesserung und Fortschritt wahrgenommen wird, so wird der Islam mit Zurückbleiben und Rückstand verbunden.

5.4. Zusammenfassung

Da die drei Ereignisse „Iranische Revolution“ 1978/79, „11. September“ 2001 und „Arabischer Frühling“ 2011 eine entscheidende Auswirkung auf den gesamten Islamdiskurs ausgeübt haben, gelten sie zu Recht als diskursive Ereignisse. Die Betrachtung der Islamdarstellung anhand der drei Ereignisse deckt auf, dass es trotz der zeitlichen Abstände ähnliche Deutungsmuster und sprachliche Strategien gab. Bei allen drei Ereignissen wurde die Religion als ein wichtiger Akteur miteinbezogen. In der Anfangsphase der drei Ereignisse wurde stets danach gefragt, welchen Einfluss die Religion bei dem jeweiligen Ereignis ausübt bzw. ausüben kann und welche Folgen sich daraus ergeben können. Das Interesse richtete sich daher eher auf den politischen Einfluss des Islams und nicht so stark auf den Islam im Sinne einer religiösen bzw. theologischen Glaubenslehre. Aufgrund dessen wurden die theologischen und kulturellen Aspekte des Islams in den Hintergrund gedrängt. Die drei Ereignisse wurden, wenn auch in unterschiedlichem Maß, kulturell gedeutet, und ihnen wurde eine religiöse Bedeutung zugesprochen. Bei der Iranischen Revolution und dem 11. September erschien die Religion nicht nur als wichtiger Faktor, sondern auch als Begründung für das Ereignis. Seit der Iranischen Revolution hat sich der Topos Gewalt im Islamdiskurs etabliert. Nach dem 11. September 2001 wandelte sich der Topos Gewalt zu dem Topos Terror. Mit Wörtern wie *Fundamentalismus*, *Extremismus* und *Fanatismus* wurde der Islam seit der Iranischen Revolution sprachlich dargestellt und so fast ausschließlich auf eine fundamentalistische Erscheinungsform reduziert. Das Symbolsystem Islam wurde bei der Iranischen Revolution und bei dem 11. September als Erklärungsmuster nicht nur für diese Ereignisse, sondern auch für andere Ereignisse in den unterschiedlichen islamischen Ländern betrachtet. Nach der Iranischen Revolution fällt auf, dass muslimische Einzelpersonen oder muslimische Personengruppen öfter thematisiert wurden, noch mehr als der Islam selbst. Sie wurden mit Nomen wie *Fundamentalisten*, *Extremisten*, *Fanatiker* oder mit Attributen wie *radikal*, *militant* etc. bezeichnet. Dies

²¹⁵ Die Verwendung der Jahreszeiten als Metapher wird ausführlich in Kapitel 8, „Metapher-Analyse“, dargestellt.

²¹⁶ Die Welt, 17.05.2013.

löste sich nach dem 11. September zugunsten einer Fokussierung auf das Konzept Islam. Mit Formulierungen wie *fundamentalistischer Islam*, *extremistischer Islam*, *militanter Islam* verlagert sich die Fokussierung auf das Konstrukt Islam. Sie markierten eine negativ bewertete Islamdarstellung nach dem 11. September. Die abwertende Darstellung des Islams und der Muslime nach dem 11. September führte dazu, dass das Misstrauen und die Verunsicherung gegenüber dem Islam und den Muslimen wuchsen. Im Kontext des Arabischen Frühlings wurde die umstrittene Verbindung zwischen Religion und Politik als „problemlos“ betrachtet. Die Islamisten wurden als „gemäßigt“ bezeichnet. Im Allgemeinen tendierte die Thematisierung in der Anfangsphase des Arabischen Frühlings dazu, eine positive Beziehung zwischen Islam und Demokratie nachzuzeichnen. Trotzdem wurde dem Islam eine positive, friedliche Veränderung im Kontext des Arabischen Frühlings abgesprochen. Die realen Entwicklungen des Arabischen Frühlings führten zur Ernüchterung. Der Erfolg der islamisch orientierten Kräfte in den ersten Wahlen nach dem Arabischen Frühling wurde mit Skepsis betrachtet. Der Auftritt des Islams während des Arabischen Frühlings erscheint als Störfaktor für einen gesellschaftlichen, religionslosen Umbruch. Mit dem Islam wurden Chaos-Szenarien im Nahen Osten verbunden. In der Folge erscheint der Islam in diesem Kontext als Hindernis für eine friedliche gesellschaftliche Entwicklung. Wenn der gesellschaftliche Umbruch im Nahen Osten als „Frühling“ identifiziert wurde, so erwies sich der Islam als sein „Winter“.

6. Makrostrukturen im Islamdiskurs

Mit Makrostrukturen sind nach Hafez (2009, S. 103) die inhaltlichen Merkmale eines Diskurses gemeint, die in den einzelnen Texten nachweisbar sind und sich im gesamten Diskurs unabhängig vom Kontext wiederholen. Die wiederkehrenden Merkmale bilden zusammen bestimmende Strukturen, die den Islamdiskurs dominieren. Die Beschäftigung mit dem Islamdiskurs auf unterschiedlichen Ebenen ermöglicht es, generalisierende Aussagen über den Islamdiskurs zu formulieren. In diesem Kapitel wurde auf die zentralen allgemeinen Merkmale im Islamdiskurs eingegangen, die immer wieder in den unterschiedlichen Diskurssträngen auftauchen.

6.1 Vereinigung von Religion und Politik

Im Vergleich mit anderen Religionen übt der Islam einen großen Einfluss auf den gesellschaftlichen Lebensbereich seiner Anhänger aus. So zeichnet er sich besonders in den islamisch geprägten Ländern als „Sinnstiftung und Orientierung; Regulierung des Alltagslebens und Legitimierung politisch-gesellschaftlichen Handelns“ (Flores 2005, S. 477) aus. Dies lässt dem Islam eine außergewöhnliche Bedeutung im gesellschaftlichen Bereich zukommen. Er wird nicht nur als eine Religion im theologischen bzw. kultischen Sinne betrachtet, sondern auch als „ein detailliertes Lebenssystem [verstanden], das Ethik, Moral und Gesetz umfasst“ (Krämer 2011, S. 50), als ein Programm, das „über den Bedeutungsbereich Religion hinaus geht, und zur Gegenkultur mit gesellschaftlicher Relevanz wird“ (Kappel und Kuske 1994, S. 76). Dieses umfassende Islamverständnis wird im öffentlichen Diskurs unterstellt und mit politischem Streben assoziiert. Für Neckla Kelek, Sozialwissenschaftlerin und Islamkritikerin, erscheint der Islam nicht nur als eine spirituelle Weltsicht, „sondern als Weltanschauung, die das alltägliche Leben, die Politik und den Glauben als eine untrennbare Einheit sieht“²¹⁷. Das Verhältnis des Islams zur Politik gehört in letzter Zeit besonders in der westlichen Öffentlichkeit zu den meist diskutierten Themen. Die Frage, ob im Islam Religion und Politik eine untrennbare Einheit bilden, wurde und wird bis heute immer wieder gestellt und debattiert, nicht nur aus gesellschaftlicher, sondern auch aus theologischer Sicht. In einem Streitgespräch in DER SPIEGEL Online sagt Kelek zur SPD-Bundestagsabgeordneten Lale Akgün: „Es wird Ihnen jeder Theologe bestätigen, dass im Islam Politik und Religion nicht zu trennen sind.“²¹⁸ Im Islamdiskurs wird wiederholt diese Ansicht vertreten:

²¹⁷ Frankfurter Allgemeine Zeitung, 06.06.2007.

²¹⁸ SPIEGEL ONLINE, 12.07.2007.

Von Beginn an war der Islam eine Religion, die nicht nur spirituell reüssierte, sondern auch als politisches Gebilde Erfolg hatte.²¹⁹

Der Islam ist Religion, er hat aber auch einen politischen Auftrag. Denn Mohammed (Muhammad), der Prophet der Muslime, hatte in Medina einem islamischen Staat vorgestanden, der nur die göttliche Offenbarung, wie sie die Muslime im Koran finden, als Gesetzgeber akzeptierte.²²⁰

Das Verhältnis der Aufnahmegesellschaft zum Islam wurde und wird fast immer aus einer politischen Perspektive betrachtet und wurde in dieser Hinsicht als bedeutungsvoll bewertet. „Der Dialog mit dem Islam ist ein weiteres dringendes Thema, das innenpolitisch wie außenpolitisch in den kommenden Jahrzehnten bedeutungsvoll sein wird.“²²¹ Diese Betrachtungsweise dominiert die Islamdarstellung in der Öffentlichkeit und beeinflusst daher auch seine Wahrnehmung. In den meisten ausgewerteten Belegen geht es um den Islam im Sinne einer politischen Lehre. An wenigen Stellen ist die Rede von der Religion im kultischen Sinne. Dabei ist die Rede von bekannten theologischen Vorschriften, die mit den Muslimen verbunden sind. Im folgenden Beispiel handelt es sich um den Fastenmonat Ramadan:

Nach der religiösen Überlieferung des Islam hat Gott vor fast 1400 Jahren in diesem Monat, dem neunten des islamischen Mondjahres, dem Propheten Mohammed den Koran, die heilige Schrift des Islam, offenbart. Diesem Ereignis gedenken von heute an Muslime in aller Welt mit einem Fastenmonat.²²²

In manchen Kontexten wird die Thematisierung der kultischen, religiösen Aspekte mit Krisen oder Unfällen verbunden:

Trotz dieser Anstrengungen ist es immer wieder zu Unglücken gekommen: Bei der letzten Hadsch Anfang April 1998 wurden 150 Menschen in der Menge erdrückt. 1997 verbrannten 343 Pilger in einem Feuer, das in einem Zeltlager ausgebrochen war. 1991 stürzte ein Pilgerflugzeug mit 261 Insassen ab. 1990 kamen bei einem Gedränge in einem Tunnel 1426 Pilger ums Leben.²²³

Im Inland werden Subthemen wie „Kopftuch-Streit“, „Minarett-Verbot“, „Moscheebau“, „Integration“, „Migranten“, „Religionsunterricht“, „Schwimmunterricht“ und viele weitere mit dem Islam verknüpft. Hierfür wird der Islam nicht im Sinne einer Religion, sondern vielmehr als eine politische Größe herangezogen. Bei der Thematisierung solcher sozio-politischen Auseinandersetzungen werden religiöse, politische und soziokulturelle Faktoren vermischt, so dass es nur selten zu einer Grenzziehung zwischen diesen unterschiedlichen Aspekten kommt. Die zumeist politisierte Darstellung des Islams korrespondiert mit einer Konzentration auf die

²¹⁹ Frankfurter Allgemeine Zeitung, 17.11.2001.

²²⁰ Frankfurter Allgemeine Zeitung, 04.01.2003.

²²¹ Frankfurter Allgemeine Zeitung, 10.01.2001.

²²² Frankfurter Allgemeine Zeitung, 16.11.2001.

²²³ Süddeutsche Zeitung, 20.03.1999.

Phänomene des politischen Islams, die oft mit Machtkämpfen, politischen Auseinandersetzungen und Gewaltereignissen zusammenhängen. Oft werden islamische Gruppen im In- und Ausland betrachtet, die sich gesellschaftlich oder auch politisch etabliert haben. Zu den meist thematisierten Gruppen in Deutschland gehört die Milli Görüş, die als Repräsentant für den politischen Islam betrachtet wird:

Die politische Öffnung der Milli Görüş kam bei den Gläubigen in Deutschland gut an. Während die Anhänger Kaplans nur noch eine winzige Minderheit darstellen, hat sich die Milli Görüş zu einem der wichtigsten Repräsentanten des Islam in Deutschland entwickelt.²²⁴

Bei der sprachlichen Darstellung des Islams wurde zwischen In- und Ausland wenig differenziert. Politische Ereignisse im Ausland wurden als Deutungsmuster für Konflikte im Inland betrachtet. Die Verbindung zwischen dem, was sich im Ausland abspielt, und dem Wort *Islam* begünstigt eine Assoziation von Konflikten im Ausland mit der Darstellung des Islams im Inland: „Mit der Machtübernahme Chomeinis und der Ermordung des ägyptischen Präsidenten Anwar al-Sadat durch den islamischen Dschihad hat sich der Islam politisch vom Frieden verabschiedet.“²²⁵ Bei der medialen Darstellung fokussiert sich die Berichterstattung vielmehr auf den politischen Einfluss des Islams. Die Beschäftigung mit politischen Themen, die sich auf den Islam beziehen, findet im öffentlichen Sprachgebrauch daher einen außergewöhnlichen Zulauf, so dass der Islam in der Öffentlichkeit in wachsendem Maße eher als eine Form der Politik erscheint denn als Religion.²²⁶ Der Ausdruck *Islam* kommt oft in Verbindung mit Formulierungen wie *Fundamentalisten*, *Gottesstaat*, *Kriege*, *Repression* vor. Dazu wird die Religion mit totalitären Regimen identifiziert:

Setzt sich der alles durchdringende Islam dagegen in den asiatischen Steppen an Rußlands Südgrenze durch, könnte sich der Vormarsch der Fundamentalisten zum Triumphzug steigern. Von Algerien im Westen bis nach Tadschikistan im Osten würde sich, vor Europas Toren, ein Gürtel von Gottesstaaten nach dem Vorbild Chomeinis etablieren – permanente Unruheherde, die mit harter Repression im Innern Flüchtlingswellen auslösen und mit missionarischer Aggressivität nach außen Kriege entfachen könnten.²²⁷

Ausdrücke wie *politischer Islam*, *Islamismus* und *Islamisierung* sind bei der sprachlichen Darstellung des Islams zu einem Bestandteil der sprachlichen Ausdrucksmittel geworden und

²²⁴ Frankfurter Allgemeine Zeitung, 22.09.2001.

²²⁵ Die Zeit (Online-Ausgabe), 18.04.2002.

²²⁶ Anhand eines Vergleiches der Aufmerksamkeitsverteilung für die Berichterstattung in den arabisch-islamischen Ländern unter den drei Sachgebieten „Politik“, „Religion“, „Kultur“ und „Wissenschaft“ belegt Hafez (2002, S. 119), dass das politische Interesse der Medien an diesen Ländern weitaus breiter gestreut ist als das kulturelle und das religiöse Interesse.

²²⁷ SPIEGEL ONLINE, 01.02.1993.

erzielen hohe Aufmerksamkeit.²²⁸ Diese Wörter wurden in der deutschen Öffentlichkeit als Sammelbecken für negative Konnotationen und unerwünschte Erscheinungsformen des Islams wahrgenommen. Dabei wurde oft heftig diskutiert, ob politischer Islam oder Islamismus eine Erscheinungsform des Islams darstellen und ob es einen Unterschied zwischen Islam und Islamismus gibt:

Wenn es denn stimmen sollte, dass es einen Unterschied zwischen Islam und Islamismus gibt (was wiederum gerade Muslime bestreiten), dann sollte der Islam bemüht sein, den Unterschied glaubhaft zu machen.²²⁹

Gibt es nur den Islam, der sich mal mehr, mal weniger militant gibt, oder ist es gerechtfertigt, die Religion des Islam vom Islamismus, einer politischen Kampfideologie auf der Grundlage des Islam, zu unterscheiden?²³⁰

Im zwanzigsten Jahrhundert wurde unter dem Einfluß totalitärer Ideologien Europas der Islamismus geboren. Es kann gar nicht genug betont werden, daß diese neue Ideologie mit der alten Religion des Islam nicht identisch ist.²³¹

Die Diskussion um das Wesen des Islams wurde auf andere Subthemen übertragen. Bei der Diskussion über die Zugehörigkeit des Islams zu Deutschland taucht auch die Frage auf, welcher Islam zu Deutschland gehört. Phänomene wie Islamismus und Fundamentalismus werden von der Zugehörigkeit zu Deutschland ausgeschlossen und „müssten entschlossen bekämpft werden. Man könnte auch sagen: Nicht jeder Islam gehört zu Deutschland“²³². Durch Betrachten der Themenbereiche im Islamdiskurs lässt sich herausstellen, dass die Auseinandersetzung mit dem Islamdiskurs in den letzten Jahrzehnten trotz äußerer unterschiedlicher Themenausrichtung um die gleiche Kernthematik kreist. Die verschiedenen Diskussionen zu diversen auf den Islam bezogenen Punkten führen schließlich zu der Frage nach dem Wesen des Islams und seinem Verhältnis zur Gesellschaft sowie dessen Einfluss auf seine Angehörigen. Aus einer westlichen Sicht scheint es problematisch, den Islam zu positionieren. Volker Rühe, der ehemalige Generalsekretär der CDU und Verteidigungsminister sagte damals zu den Gründen des Konflikts, dass es in Bosnien und im Kosovo darum gehe „ob der Westen für den Islam einen Platz in Europa sieht“²³³. Außerdem wird der Islam in Verbindung mit sowohl nationalen als auch internationalen Auseinandersetzungen als Motiv oder Legitimie-

²²⁸ In der deutschen Berichterstattung zum Islambild erfährt der politische Islam den höchsten Anteil an Aufmerksamkeit. In der überregionalen Presse nimmt der Themenbereich „Politik“ bis 88 % in der Auslandsberichterstattung zum Islambild ein (vgl. Hafez 2002, S. 49).

²²⁹ Frankfurter Allgemeine Zeitung, 12.08.2007.

²³⁰ Frankfurter Allgemeine Zeitung, 23.11.2001.

²³¹ Frankfurter Allgemeine Zeitung, 20.09.2001.

²³² Die Welt, 31.01.2015.

²³³ Süddeutsche Zeitung, 24.04.1999.

rung für politische und gesellschaftliche Auseinandersetzungen aufgenommen. Die Iranische Revolution 1978/79, der 11. September 2001, die amerikanische Invasion in Afghanistan 2001 und im Irak 2003 und anderes waren entscheidende Ereignisse, die ihren Zugang in die Öffentlichkeit gefunden haben und eine neue Phase markierten, in der der Islam nahezu ausschließlich im politischem Kontext wahrgenommen wurde.

Mit der Berichterstattung über die Iranische Revolution geht eine intensive Thematisierung des Islams in Verbindung zur Politik einher. Ausgehend von der Betrachtung des Islams im Zuge der Revolution im Iran erscheint der Islam seitdem auf der politischen Bühne als potenzielles Erklärungsmuster für nationale sowie internationale gesellschaftspolitische Ereignisse: „Politik als Gottesdienst: Wie eine Religion die Lage im Nahen Osten veränderte“²³⁴. So prägt sich der Islam ein als ein Glaube, der von Anfang an mit Politik verbunden ist: „In der Religion Mohammeds seien Staat und Kirche eine untrennbare Einheit.“²³⁵ Dieses Thema scheint im gesamten Diskurs weit verbreitet zu sein.²³⁶ Es fällt im gesamten Islamdiskurs auf, dass es seit 1978/79 ein gewachsenes Interesse insbesondere an den Erscheinungsformen des Islams als politische Form und zugleich ein Desinteresse an den theologischen, religiösen Aspekten des Islams gibt.²³⁷ Diese Vereinigung von Politik und Religion im Islam wurde nicht als eine Entwicklung interpretiert, die der Islam seit den 70er Jahren erfahren hat, sondern als ein genuiner Charakter der Religion, der auf die Zeit des Propheten Muhammad zurückzuführen sei:

Der religiöse Charakter der jungen Glaubensgemeinde des Propheten Mohammed war von Anfang an – das heißt spätestens seit dem Jahre 630 unserer Zeitrechnung – aufs engste mit der unmittelbaren Organisation des politischen und gesellschaftlichen Alltags verbunden.²³⁸

Beide Flügel – die sozialistischen Nationalisten und die religiösen Fanatiker – beschwören ein Bild vergangener islamischer Größe. „Vergangenheit“ – das bedeutet in der muslimischen Erinnerung die verlorene Einheit zwischen Religion und Staat, aus der die große arabisch-muslimische Gemeinschaft vor mehr als 1000 Jahren entstanden ist.²³⁹

Der Einfluss des Islams auf die Gesellschaft geht nicht nur auf sein Verhältnis zur Politik zurück, sondern hängt ebenso mit den Machtfaktoren in der islamischen Welt zusammen, denn

²³⁴ Die Zeit (Online-Ausgabe), 26.01.1979.

²³⁵ DER SPIEGEL 7/1979.

²³⁶ Auf dieses Ergebnis weisen mehrere Studien hin, wie beispielsweise Gietz et al. (1994) und Hafez (2002). Dabei stellt sich heraus, dass Themen wie die Stellung der Frau sowie der Einfluss des Islams auf Politik und Gesellschaft in den Medien am häufigsten thematisiert wurden.

²³⁷ Schulze (1982, S. 103) weist darauf hin, dass in den 70er Jahren fast nur Phänomene des politischen Islams innerhalb der islamischen Welt Gehör fanden.

²³⁸ Die Zeit (Online-Ausgabe), 26.01.1979.

²³⁹ Die Zeit (Online-Ausgabe), 26.01.1979.

„[o]hne den Machtfaktor Öl wären die Propheten des Islam nur Prediger in ihren Wüsten“²⁴⁰. Dass der Islam so einen entscheidenden Einfluss auf die unterschiedlichen Lebensbereiche seiner Angehörigen ausübt und dass die vielfältigen Lebensbereiche durch religiöse Vorschriften geregelt werden, lässt die Religion als ein göttliches Gesetz erscheinen:

Alle Bereiche des Lebens, des Handels, der Kriegsführung, des Verhältnisses zwischen Muslimen und Nicht-Muslimen wurden durch Rechtsnormen geprägt, die den religiösen Anspruch auf göttlichen Ursprung erhoben. Mohammed hat seinen Anhängern nicht nur eine Religion, sondern auch ein neues, göttliches Gesetz für das irdische Leben in allen Einzelheiten verkündet.²⁴¹

Diese Vorstellung vom Islam wurde nicht allen Muslimen zugesprochen. Nur die Fundamentalisten verträten die Ansicht, dass der Islam eine Religion und ein Staat sei: „Die Fundamentalisten hingegen lehnen eine Aufspaltung von Staat und Religion aufs schärfste ab.“²⁴² Die Fundamentalisten versuchten durch diese Haltung, politische Ereignisse religiös zu prägen, um dadurch Erfolge zu erzielen. Der revolutionäre Umbruch in der islamischen Welt im Zuge der Iranischen Revolution hat sich „vom religiösen Fundamentalismus nur so lange als Reittier benutzen lassen, bis eine geläuterte Form des religiös kulturellen Erbes genügend Dynamik erlangt hat, um dem Spuk ein Ende zu bereiten.“²⁴³

Dass der 11. September ein Ereignis war, das oft in den politischen Bereichen thematisiert wurde, hat auch die Wahrnehmung des Islams eingefärbt. Das Ereignis führte weiterhin zu intensiven Debatten über das Wesen des Islams und seinen Einfluss:

Von Anfang an habe kein Nebeneinander von politischer und Glaubenswelt bestanden, sei der Islam eine politische Gemeinschaft gewesen. Weder Renaissance noch Aufklärung hat er erlebt; und so sind die zwei Seiten der Münze nur vereinzelt.²⁴⁴

Dieser politische Charakter des Islams zeigte sich in seinem Streben nach Herrschaft. In dieser Hinsicht unterscheidet sich der Islam von anderen Kulturen und Religionen:

Von anderen Kulturen unterscheidet den Islam, daß er jenseits einer zeitweiligen geschickten Anpassung darauf beharrt, ein eigener, religiös untermauerter Weltentwurf (sogar mit eigener Zeitrechnung) zu sein, der selbst auch nach der Herrschaft strebt.²⁴⁵

²⁴⁰ Die Zeit (Online-Ausgabe), 26.01.1979.

²⁴¹ Die Zeit (Online-Ausgabe), 26.01.1979.

²⁴² Die Zeit (Online-Ausgabe), 26.01.1979.

²⁴³ DER SPIEGEL, 7/1979.

²⁴⁴ Frankfurter Allgemeine Zeitung, 26.09.2001.

²⁴⁵ Frankfurter Allgemeine Zeitung, 30.01.2003.

Die religiöse Motivation, mit der die Attentäter die Anschläge vom 11. September 2001 begründeten, stellt die Religion als etwas Gewaltbereites und Bedrohliches dar, das mit Bedrohung konnotiert wurde:

Die meisten Muslime sind friedfertige Menschen. Politische Krisen, in denen Gewalt bis hin zum Terrorismus und zu Selbstmordattentaten eine Rolle spielt, werfen freilich immer wieder die Frage auf, ob der Islam eine gewalttätige Religion sei.²⁴⁶

Die Thematisierung des Islams im Kontext des 11. Septembers hat dazu beigetragen, dass die Grenzen zwischen Islam und Islamismus verwischt wurden:

Dass die Organisationen des militanten politischen Islam eine Gefahr darstellen und bekämpft werden müssen, wird niemand leugnen. Wer darüber aber alles andere vergisst, der ist wirklich naiv.²⁴⁷

Seit dem 11. September erwies sich der politische Islam als eine Bedrohung, die nicht nur im Ausland besteht, sondern sich auch in den europäischen Ländern verbreitet.

Seit dem 11. September wurde der Gesellschaft schlagartig bewusst, dass ihre Fundamente nicht nur durch Alt- und Neonazis in Frage gestellt werden, sondern auch durch islamistische Demagogen und Aktivisten. Und erschreckt nimmt die Öffentlichkeit zur Kenntnis: Strategien des politischen Islam sind nicht nur eine Angelegenheit islamischer Gesellschaften, sie spielen auch in Frankreich, Großbritannien und in Deutschland eine wichtige Rolle.²⁴⁸

Die Thematisierung des 11. Septembers hob bestimmte Vorstellungen und Denkmuster hervor. Durch die sprachliche Darstellung des Islams im Kontext des 11. Septembers bestätigte sich die Wahrnehmung der Religion als politische Erscheinungsform oder zumindest als eine Religion, die sich politisch begreift. Bezeichnungen wie *politischer Islam* oder *Islamismus* wurden oft als Ausdrucksmittel für die Deutung des Ereignisses verwendet.

Bei alldem ist festzuhalten, daß der politisch-revolutionäre Islam durch Entwicklungen aus dem islamistischen Lager selbst weitgehend überwunden wurde.²⁴⁹

Dieser Islamismus ist reaktionär im Wortsinne: perverse Reaktion auf den kulturellen Niedergang der muslimischen Welt.²⁵⁰

Während des Arabischen Frühlings zeigte sich ein Desinteresse am Islam als Religion. Die Rede war während des Arabischen Frühlings nicht von religiösen, theologischen Themen, sondern eher von der Rolle des Islams bei den Umwälzungen. Die Berichterstattung versuchte damals zu spekulieren, welchen Einfluss der Islam auf die Gestaltung der Zukunft in den

²⁴⁶ Frankfurter Allgemeine Zeitung, 14.09.2001.

²⁴⁷ die tageszeitung, 27.09.2001.

²⁴⁸ die tageszeitung, 02.10.2001.

²⁴⁹ Frankfurter Allgemeine Zeitung, 22.09.2001.

²⁵⁰ Die Zeit (Online-Ausgabe), 14.11.2002.

Ländern des Arabischen Frühlings ausüben könnte, deshalb wurde die Religion mehrheitlich in Verbindung mit Politik dargestellt.²⁵¹ Die Dominanz der Politik bei der Darstellung des Islams deutet auf eine Marginalisierung anderer Aspekte wie Kultur und Religion hin.²⁵² Dies weist deutlich auf eine politisierte Darstellung des Islams im Kontext des Arabischen Frühlings. In der Berichterstattung zum Arabischen Frühling wurde oft gefragt: „Welche Rolle spielen Islam und Scharia in der Zukunft der Länder der Arabellion?“²⁵³ Es wurde ebenso eine feste Verbindung zwischen dem Islam und einer potenziellen Veränderung im arabischen Raum hergestellt. Denn: „Wo immer die arabische Welt im Umbruch ist, spielt der Islam eine Rolle – obwohl nirgends für dezidiert religiöse Ziele gekämpft wurde.“²⁵⁴ Es herrschte im Diskurs die Tendenz vor, dass die Anzahl islamisch orientierter Akteure durch den Arabischen Frühling zugenommen habe, obwohl sie an den Umbrüchen nicht beteiligt waren. Vielmehr wurde ihnen meistens vorgeworfen, die Revolution ausgenutzt zu haben: „In Ägypten, das auf Tunesien folgte, ist der politische Islam sogar noch stärker aus der Revolution hervorgegangen, an deren Ausbruch er nicht beteiligt war.“²⁵⁵

Bei der Darstellung des politischen Islams werden nicht die heterogenen Erscheinungsformen dargestellt, die ein weites Spektrum von modernistischen und traditionalistischen neben radikalen und moderaten fundamentalistischen Strömungen aufweisen (vgl. Hafez 1996, S. 431), sondern es herrscht ein festes Bild über den politischen Islam vor, in dem die Differenzierung zwischen extremistischen und moderaten Formen des islamischen Fundamentalismus weitgehend unbekannt bleibt (vgl. Hafez 1997c, S. 189). Der politische Islam wird als geschlossene Ideologie verstanden, die als Gegen-Ideologie zu Demokratie, Menschenrechten, Emanzipation und wissenschaftlich-technischem Fortschritt steht: „Der politische Islam fungiert als eine säkulare politische Religion, die ein neuartiges totalitäres System schafft, das sich in Iran Velayate Fagih nennt.“²⁵⁶ Das Verhältnis des Islams zur Politik wird als die fehlende Voraussetzung zur Integration in die europäische Kultur betrachtet: „Im Islam fehlen die für die europäische Kultur entscheidenden Entwicklungen der Renaissance, der Aufklärung und der Trennung zwischen geistlicher und politischer Autorität.“²⁵⁷ Das Verhältnis des Islams zur Politik

²⁵¹ Brinkmann (2015, S. 128 ff.) betont in seiner quantitativen Analyse, dass die Islamberichterstattung während des Arabischen Frühlings (2011: 82%, 4) und im Folgejahr (2012: 86 %, 5) von der Politik dominiert worden sei.

²⁵² Hesse et al. (2013, S. 39) weisen darauf hin, dass der Islam als religiöse Lehre mit einem Anteil von 2 Prozent an der gesamten Berichterstattung über den Arabischen Frühling ein Randthema war.

²⁵³ Frankfurter Allgemeine Zeitung, 08.07.2012.

²⁵⁴ Die Zeit (Online-Ausgabe), 27.10.2011

²⁵⁵ SPIEGEL ONLINE, 02.07.2012

²⁵⁶ Frankfurter Rundschau, 10.03.1999.

²⁵⁷ Die Zeit (Online-Ausgabe), 19.09.2002

sowie sein Einfluss auf die Gesellschaft werden im Islamdiskurs negativ bewertet. Der politische Islam wird oft als eine Bedrohung wahrgenommen:

Schon der französische Historiker Alexis de Tocqueville hatte im 19. Jahrhundert die zentrale und für das aufgeklärte Abendland bedrohliche Eigenart des Islam erkannt: die Verschmelzung von geistlicher und weltlicher Autorität, von Religion und Politik.²⁵⁸

Unter dem Banner des Propheten bedrängen Fundamentalisten nahöstliche Präsidenten und Monarchen. Sie schüren Haß auf westliche Werte und sehen sich als Vorkämpfer einer religiös begründeten Weltordnung. Schon bald könnte Europa einen fanatischen Gottesstaat vor der Haustür haben.²⁵⁹

Diese Darstellung des Islams in Verbindung mit politischen Auseinandersetzungen und Gewaltkontexten beeinflusst die Wahrnehmung des Islams im öffentlichen Diskurs. Daraus entsteht eine kognitive Beziehung zwischen dem Wort *Islam* und den negativen Ausprägungen, mit denen der Islam verbunden wird. Wenn man das Wort *Islam* verwendet, beschwört man all diese negativ bewerteten Bedeutungen herauf. Ausdrücke wie *Terror*, *Fundamentalismus*, *Unterdrückung der Frau*, *Gewalt* bzw. *Gewaltbereitschaft* kommen in Verbindung mit dem Wort *Islam* vor. Gesellschaftlich lassen sich die Folgen solcher Wahrnehmung an vielfältigen demoskopischen Studien und Umfragen erkennen.²⁶⁰ Schließlich wird der Islam als „eine genuin politische Religion“²⁶¹ betrachtet und ausschließlich im politischen Bereich definiert: „Der Islam ist und macht Politik.“²⁶²

6.2. Vereinigung von Vergangenheit und Gegenwart

Die Betrachtung des Islambildes lässt sich in der Gegenwart so darstellen, dass die gegenwärtige Islamrezeption vorwiegend von historischen Ereignissen tief geprägt ist. Oft wird im Zusammenhang mit historischen Ereignissen in der Vergangenheit des Islams auch das historische Konfliktverhältnis des Islams zum Christentum herangezogen. Unter diesem Aspekt wird auf historische Entwicklungen und Ereignisse Bezug genommen, die das Potential besitzen, bis zum heutigen Tag bei der Wahrnehmung des Islams zu wirken. Viele Stereotype, Vorur-

²⁵⁸ SPIEGEL ONLINE, 01.02.1993

²⁵⁹ SPIEGEL ONLINE, 01.02.1993.

²⁶⁰ Im September 2004 veröffentlichte die Frankfurter Allgemeine Zeitung die Ergebnisse einer Allensbacher-Umfrage zum Thema „Islam“. Auf die Frage, was man mit dem Wort „Islam“ assoziiere, nannten 93 Prozent der Befragten „Unterdrückung von Frauen“, 83 Prozent „Terror“; lediglich sechs Prozent fanden den Islam „sympathisch“. Im Rahmen der Allensbacher-Studie 2004 dachten fast 70 Prozent der Befragten beim Stichwort Islam spontan an Gewaltbereitschaft, Rache und Vergeltung, während 80 Prozent beim Stichwort Christentum vorrangig an Nächstenliebe dachten, 71 Prozent an die Achtung der Menschenrechte sowie an Wohltätigkeit (vgl. Heitmeyer 2002, S. 13 ff.).

²⁶¹ Kölner Stadt-Anzeiger, 21.06.2007.

²⁶² Frankfurter Allgemeine Zeitung, 06.06.2007.

teile und Bilder, die heutzutage dem Islam anhaftend sind, beziehen sich auf historische Geschehnisse.

Oft wird der islamischen Religion vorgeworfen, dass sie sich mit Gewalt verbreitet habe. Dabei wird ein Bild vom Islam gezeichnet, bei dem er „mit dem Schwert in der einen und dem Koran in der anderen Hand“ gewalttätig seinen Herrschaftsbereich ausweitet. Dieses Bild (mit dem Schwert in der einen und dem Koran in der anderen Hand) geht laut Neumann (2009) auf den einflussreichen englischen Historiker Edward Gibbon (1737–1794) zurück, der in seiner bis heute berühmten Darstellung der Frühgeschichte des Islams beschrieb, wie „Mohammed, das Schwert in der einen, den Koran in der anderen Hand, seinen Thron über den Trümmern des Christentums und Roms errichtete“ (Neumann 2009, S. 23). Solche sprachlichen Formen dienen dazu, stereotype Vorstellungen bei der Islamdarstellung zu begünstigen. Aus der Literatur wurden solche sprachlichen Bilder in den allgemeinen Sprachgebrauch aufgenommen und haben sich bereits im Islamdiskurs etabliert: „Ja, die Wahhabiten sind möglicherweise darauf aus, das Land zu spalten, aber in der einen Hand der Koran, in der anderen das Schwert – das ist kein Islam.“²⁶³ Ebenso herrscht heute eine Angstvorstellung vom Islam vor, die mit Formulierungen wie „auf dem Vormarsch“ zum Ausdruck gebracht wird. Diese geläufigen Stereotype sind ein fester Bestandteil der europäischen Überlieferungsgeschichte des Islams und werden heute im Islamdiskurs verwendet. Solche sprachlichen Formen werden mit dem Islam und Muslimen in Verbindung gebracht: „Vormarsch im Geist der Taliban“²⁶⁴, „der Vormarsch der Islamisten in dem bislang von Terror verschonten Königreich“²⁶⁵, „Inmitten dieser neuen Ordnung wird Deutschland sicher keine Insel bilden, wenn nicht gravierende Veränderungen den Vormarsch der Muslime deutlich bremsen.“²⁶⁶ Weiterhin ist die europäische Vorstellung von der Ausbreitung der islamischen Religion von tradierten Bildern geprägt wie beispielsweise dem Bild vom sarazenischen „Völkersturm“ aus der Wüste (vgl. Neumann 2009, S. 23), das bis heute pejorativ konnotiert ist: „Natürlich brachte das Befreiungsjubiläum auch die Erinnerung an den Erretter des Abendlandes vor dem osmanischen Ansturm“²⁶⁷, „Da wird die Wachstumsrate der Bevölkerung um ein Drittel zu hoch angegeben, um vor einem muslimischen Sturm auf Europa warnen zu können.“²⁶⁸

²⁶³ Frankfurter Rundschau, 27.02.1999.

²⁶⁴ die tageszeitung, 03.09.2002.

²⁶⁵ Frankfurter Allgemeine Zeitung, 19.05.2003.

²⁶⁶ <https://www.merkur.de/politik/wie-lauffeuer-europas-strassen-315427.html>, vom 26.03.2015.

²⁶⁷ Frankfurter Allgemeine Zeitung, 07.05.2003.

²⁶⁸ Die Zeit (Online-Ausgabe), 19.09.2002.

Nicht nur die jahrhundertalten Vorstellungen und Stereotype sind erhalten, sondern auch ihr ideologisches sprachliches Lexikon wird bis heute aktualisiert. Die Verknüpfung zwischen der Vergangenheit der Religion und der Gegenwart bestimmter Ereignisse dient dazu, die Entstehungsbedingungen aktueller Auseinandersetzungen in einem historischen Kontext aufzuzeigen. Bestimmte historische Ereignisse werden aus der islamischen Geschichte entnommen und auf Ereignisse der Gegenwart übertragen. In der Berichterstattung der Iranischen Revolution wurde beispielsweise auf den Tod des Propheten-Enkels Hussein im Jahre 680 n. Chr. hingewiesen. Genauso wie der Propheten-Enkel damals im Kampf gegen einen gerechten Herrscher kämpfte und ums Leben kam, befehdeten die religiösen Eiferer während der Iranischen Revolution den ungerechten Schah:

Zwei Tage, nachdem die iranischen Schiiten in langen Prozessionen den Märtyrertod des Propheten-Enkels Hussein vor fast 1400 Jahren beweint hatten, wählten sie den Propheten-Stellvertreter auf Erden, Ajatollah Ruhollah Musawi Chomeini, zum Alleinherrscher über die Islamische Republik Iran.²⁶⁹

Die Soldaten waren in der Überzahl. Die 70 Männer, die sich ihnen entgegenstellten, hatten keine Chance. Nach tapferem Kampf fielen sie, einer nach dem anderen, ihr Anführer zuletzt. Ihm schlugen die siegreichen Soldaten auch noch den Kopf ab, steckten ihn auf eine Lanze und führten ihn triumphierend davon. So geschehen in der Nähe von Kerbela im heutigen Irak, im Jahr 680 nach Christus. Der geköpfte Tote war der Imam Hussein, Enkel des Propheten Mohammed. Er starb nach Auffassung von 86,3 Millionen schiitischen Moslems im Kampf gegen einen unrechtmäßigen Herrscher, den Omajjaden-Kalifen Jasid von Damaskus. Sein Tod macht den Widerstand gegen einen „ungerechten Herrscher“ gewissermaßen zur heiligen Pflicht.²⁷⁰

Gegenüberstellungen zwischen dem Propheten Muhammad und dem Ayatollah Chomeini, zwischen der Eroberung Mekkas vor 1400 Jahren und dem Einmarsch der iranischen Truppen in die irakische Stadt Basra in den 80er Jahren markieren den historisch-religiösen Aspekt eines zeitgenössischen politischen Ereignisses und stellen die iranische Revolution als eine Folge der islamischen Geschichte dar:

Dem Propheten offenbarte sich Allah erstmals in der „Nacht der Macht“ im Monat Ramadan: Und Mohammed machte sich auf, um mit 10 000 Lanzenträgern das ungläubige Mekka zu erobern. „Dschihad“, der Heilige Krieg des Islam, begann vor 1374 Jahren. Er hat nie aufgehört. Die „Nacht der Macht“ jährt sich dieser Tage: „Pünktlich zum heiligen Monat Ramadan“, so israelische und britische Geheimdienstler, gedenke Ajatollah Ruhollah Chomeini, 84, mit seinen islamischen Sturmtruppen die über 800 000 Einwohner der irakischen Stadt Basra vom Joch ihres Staatschefs, des „Satans Saddam Hussein“, zu befreien.²⁷¹

²⁶⁹ DER SPIEGEL, 50/1979.

²⁷⁰ DER SPIEGEL, 7/1979.

²⁷¹ DER SPIEGEL, 7/1979.

Die Person des Propheten Muhammad stellte sich in diesem Zusammenhang als historisches Symbol dar, das mit aktuellen Ereignissen verbunden wird. Um den kriegerischen Charakter des Islams zu betonen, wurde beispielsweise auf das Leben des Propheten Muhammad zurückgegriffen: „Der Prophet selbst war nicht nur Religionsstifter, sondern auch Staatsmann, ja sogar Feldherr.“²⁷²

Nach dem Anschlag vom 11. September wurde sowohl die Geschichte der Kreuzzüge als auch ihr lexikalisches Inventar wieder ins Leben gerufen. Die Welt spaltete sich erneut in Gut und Böse. Am 16. September 2001 erklärte der amerikanische Präsident George W. Bush: „Wir werden die Welt von dem Bösen befreien.“²⁷³ Die Reaktion der USA auf den Anschlag hielt der Präsident für einen Kreuzzug: „Dieser Kreuzzug, dieser Krieg gegen den Terrorismus wird seine Zeit in Anspruch nehmen [...]“.²⁷⁴ Zudem sagte er in einer Rede vom 10. Februar 2003 über „im Glauben wurzelnde Initiativen“: „Gott hat uns aufgerufen, unser Land zu verteidigen und die Welt zum Frieden zu führen, und wir werden beide Herausforderungen mit Mut und Selbstvertrauen angehen.“²⁷⁵ Hier zeigt sich, dass der historische Hintergrund nicht nur den Sprachgebrauch in der Öffentlichkeit prägt, sondern zur Bestimmung der Weltpolitik beiträgt. Auf der anderen Seite wurde das politische Handeln durch religiös motivierte Aussagen rechtfertigt: „Ein religiöses Programm wird hier zumindest sehr deutlich zur Mobilisierung von Massen instrumentalisiert und die großen Aufgaben Bushs ‚Armeen der Barmherzigkeit‘ erscheinen geheiligt“ (Bölts 2011, S. 146). Alte Vorgänge aus der islamischen Geschichte wurden mit dem Ereignis des 11. September gleichgestellt: „Der Zusammenbruch eines Turmes, der nach der islamischen Überlieferung mehr als 5000 Ellen in den Himmel ragte, steht als Symbol für den Sieg des Islam über das Böse.“²⁷⁶ Die Iranische Revolution zeigt sich als ein historisches Motiv, das häufig wiederholt wurde:

Seit 1979 hat Chomeini diese Satansfurcht für seine Politik der islamischen Revolution instrumentalisiert. Für ihn (Chomeini) war Amerika „der Erzfeind des Islam, des heiligen Koran und des hochverehrten Propheten“. (...) Amerika ist der Satan, der große Satan.²⁷⁷

Inwieweit solche historischen Entwicklungen und Ereignisse die spätere Sicht beeinflussen, zeigt beispielsweise die Ära der Kreuzzüge mit ihrer Symbolik und Begrifflichkeit, die im

²⁷² Frankfurter Allgemeine Zeitung, 04.01.2003.

²⁷³ <http://www.whitehouse.gov/news/releases/2001/09/20010916-2.html>

²⁷⁴ DER SPIEGEL, 8/2003.

²⁷⁵ DER SPIEGEL, 8/2003.

²⁷⁶ Frankfurter Allgemeine Zeitung, 13.09.2001.

²⁷⁷ Frankfurter Allgemeine Zeitung, 26.09.2001.

Kontext des 11. Septembers mit den Ausdrücken *Kreuzzug*, *Feldzug*, *Kreuzfahrer* verwendet wurde.

In einem Gespräch mit der amerikanischen Zeitschrift „Newsweek“ hob er jetzt hervor, ohne die ständig wiederholte Botschaft an die Muslime der Welt, daß das Ziel nicht ein neuer „Kreuzzug“ gegen den Islam, sondern die Verfolgung von Terroristen sei.²⁷⁸

Der Präsident rief, die christlichen Werte seiner Kindheit verzweifelt umklammernd, den Krieg „des Guten gegen das Böse“ aus, ja, er beschwor sogar einen „Kreuzzug“.²⁷⁹

[...] es handele sich um einen zivilisatorischen Feldzug des Westens gegen den Rest der Welt.²⁸⁰

Der Feldzug der Taliban wurde von der CIA, dem pakistanischen ISI und dem saudischen Geheimdienst betreut.²⁸¹

Diese Wahrnehmung erscheint sogar plausibel, haben doch die Terroristen ihrerseits den heiligen Krieg (Dschihad) gegen die „ungläubigen Kreuzfahrer“ ausgerufen, die angeblich die Gemeinschaft der Muslime unterdrücken.²⁸²

Diese Ausdrücke beziehen sich ursprünglich auf die mittelalterliche christlich-islamische Konfliktgeschichte. Ihre Verwendung im Kontext des 11. Septembers weckt negative Assoziationen und beschwört diese im Kontext des 11. Septembers herauf.

Bei der Thematisierung des Islams im Kontext des Arabischen Frühlings fällt ebenso auf, dass immer wieder Analogien zu historischen Ereignissen gezogen werden. Es wird in der Berichterstattung auf die Zeit des Propheten Muhammad verwiesen. Die Auseinandersetzungen der politischen Kräfte nach dem Arabischen Frühling werden als eine Folge der politischen Auseinandersetzungen des Propheten Muhammad betrachtet: „So, wie alles einst mit einer Machtfraße begann. Denn als der Prophet Mohammed starb, hinterließ er ein Problem, das zum Fluch seiner Religion werden sollte: seine Nachfolge.“²⁸³ So wird im Diskurs des Arabischen Frühlings davon ausgegangen, dass genauso wie nach dem Tod des Propheten Muhammad um die Macht gerungen wurde: „Es ging damals kurz nach Mohammeds Tod schon um die Macht, und es geht heute um die Macht“²⁸⁴. Auch die Iranische Revolution dient zum Vergleich. Die Rückkehr des Ennahda-Parteiführers Rachid al-Ghannouchis nach Tunesien wurde mit der Rückkehr Ayatollah Chomeinis in den Iran verglichen. Die entscheidende Rolle von Ayatollah Chomeini bei der Umwandlung des Iran in eine islamische Diktatur wurde auf

²⁷⁸ Frankfurter Allgemeine Zeitung, 25.09.2001.

²⁷⁹ die tageszeitung, 22.09.2001.

²⁸⁰ Frankfurter Allgemeine Zeitung, 14.09.2001.

²⁸¹ die tageszeitung, 15.11.2002.

²⁸² die tageszeitung, 16.11.2001.

²⁸³ SPIEGEL ONLINE, 03.09.2012.

²⁸⁴ SPIEGEL ONLINE, 03.09.2012.

al-Ghannouchi und seine Partei in Tunesien übertragen. Auffallend ist, dass in Verbindung mit dem Islam bzw. islamischen Bewegungen vorwiegend negative Vergleiche oder Analogien gezogen werden. Der Arabische Frühling als säkulare Freiheitsbewegung wurde hingegen meistens positiv bewertet:

Es (Rückkehr von al-Ghannouchi) erinnert an die Rückkehr eines anderen religiösen Oppositionellen, an Ajatollah Chomeini, der 1979 in Teheran einer Air-France-Maschine aus Paris entstieg.²⁸⁵

Die Auswertung der Textbelege ergibt, dass viele gegenwärtige Vorstellungen und Vorurteile gegenüber dem Islam sowie den Muslimen weit in die Geschichte zurückreichen. So erschien 2008 auf Welt-Online im Zusammenhang mit der Europameisterschaft ein Artikel unter dem Titel „Die Türken vor Wien“²⁸⁶. Dabei wurden die alten Ängste der Belagerung von Wien mit gegenwärtigen Bedrohungsgefühlen vermischt. Das lexikalische Raster der alten Stereotype wird wieder in den Sprachgebrauch aufgenommen. Die Wahrnehmung des Islams ist demzufolge von historischen Begebenheiten geprägt. Historische Sprachbilder stellen sich als fixierte Determinationen für die Wahrnehmung des Islams in der Gegenwart dar.

6.3. Identitätsstiftung im Islamdiskurs

Das Verhältnis von Religion und Identität ist ein häufig vorkommendes Thema im Diskurs. Die Konstruktion der Kategorien Islam und Muslime begann sich im öffentlichen Diskurs erst in den neunziger Jahren herauszubilden (vgl. Spielhaus 2006, S. 28). Davor war noch die Rede von der „türkischen Frage“ (Tietze und Utz 2001, S. 32 f.). Tietze und Utz (2001) weisen darauf hin, dass weder die Wissenschaft noch die Politik sich damals mit dem Islam der Ausländer beschäftigten. Die Religionspraxis der Gastarbeiter erregte damals keine Aufmerksamkeit. Die Gebetsräume, die die Gastarbeiter auf eigene Initiative sowohl in den Wohnheimen als auch in den Betrieben einrichteten, verursachten kaum Probleme oder führten zu Konflikten mit dem Arbeitgeber, da die Arbeitgeber in der religiösen Praxis ein Mittel zur Herstellung eines guten sozialen Klimas sahen. Dies stellte für die Aufnahmegesellschaft keine Unannehmlichkeiten dar, solange die Gastarbeiter ihre Religion unbemerkt von der Öffentlichkeit praktizierten. Davon ausgehend war der Islam eine Begleiterscheinung der „Gäste“ (vgl. Tietze und Utz 2001, S. 32). Erst als die Gastarbeiter sich entschieden, auf Dauer in Deutschland zu bleiben, wurde ihre Andersartigkeit in religiöser Hinsicht ins Bewusstsein der deutschen Wissenschaft, Politik und Öffentlichkeit gerückt. Kritisiert wird dabei, dass Politik und Gesellschaft erst spät darauf reagiert haben:

²⁸⁵ SPIEGEL ONLINE, 07.02.2011.

²⁸⁶ Die Welt, 22.06.2008.

Das Problem sei vielmehr, sagt Heine (Islamwissenschaftler Peter Heine), „daß nicht nur die Gesellschaft, sondern vor allem auch die Politik allzu lange ignoriert hat, daß wir es hier mit Zuwanderern zu tun haben, die auf Dauer, nicht aber vorübergehend in Deutschland leben“.²⁸⁷

Dieser Wandel ging damit einher, dass die Gebetsstätten nun in Wohngebieten statt in Wohnheimen und Betrieben errichtet wurden (vgl. Tietze und Utz 2001, S. 36). Der Ausdruck „Hinterhofmoscheen“, der die ersten Gebetsstätten der Gastarbeiter bezeichnet, markiert den Wandel von einem Islam der Hinterhöfe zu einem sichtbaren Islam:

Im Augenblick betreibe sie (Milli Görüs) den „kollektiven Aufstieg“ der Hinterhofmoscheen in das allgemeine Stadtbild und versuche, den Islam in Deutschland sichtbar zu machen.²⁸⁸

Diese Verlagerung vom „dörflichen Islam“ zum „verpflanzten Islam“ (Schiffauer 1984, S. 497) bezeichnet Schiffauer als eine „Islamisierung des Selbst“. Aufgrund dieser Veränderungen gewann der Islam „eine neue und vom dörflichen Zusammenhang grundsätzlich verschiedene Bedeutung. Er wird dann relevanter, da er Werte begründet und Sinn stiftet“ (Schiffauer 1984, S. 504). Spielhaus (2006) betont, dass erst mit der Jahrtausendwende im öffentlichen Diskurs die Muslime in Deutschland als solche wahrgenommen wurden (vgl. Spielhaus 2006, S. 28). Seitdem wird in Politik, Wissenschaft und Öffentlichkeit über die Position des Islams im öffentlichen Raum diskutiert:

Dazu sei es nötig, den „Islam aus den Hinterhöfen herauszuholen“, und er (Cem Özdemir: seit 2008 Parteivorsitzender der Grünen) forderte ein Mehr an Integration, damit der „zeitgenössische Islam eine Heimat in der Bundesrepublik Deutschland bekommen kann“.²⁸⁹

Als die Gastarbeiter sich entschieden, auf Dauer in Deutschland zu leben und inzwischen deutsche Staatsbürger geworden waren, gehörten sie offiziell nicht mehr zu der Kategorie Gastarbeiter. Allmählich verschwand die Kategorie Gastarbeiter, und die Kategorie Muslime übernahm ihren Platz in den Statistiken (vgl. Spielhaus 2006, S. 28 f.). Mit der Entstehung der Kategorie Muslime hat nicht nur der Ausdruck *Gastarbeiter*, sondern haben auch andere Ausdrücke wie *Ausländer* oder *Türken* an Bedeutung verloren, die immer wieder synonym für Muslime verwendet wurden, wie im folgenden Beispiel:

Kritisiert wurde dabei, dass diese Universität in Kairo nur für einen Teil der Muslime in der arabischen Welt spreche, nicht aber für die in Deutschland lebenden Türken, die als Turkvolk mit Arabern wenig gemeinsam haben.²⁹⁰

²⁸⁷ Frankfurter Allgemeine Zeitung, 13.09.2001.

²⁸⁸ Frankfurter Allgemeine Zeitung, 03.11.2003.

²⁸⁹ Frankfurter Allgemeine Zeitung, 20.09.2001.

²⁹⁰ die tageszeitung, 24.11.2000.

Priska Hinz (Grüne) sah den Doppelpaß als „ein Entgegenkommen“ an die Ausländer der ersten und zweiten Generation.²⁹¹

Gewinnt die Religionszugehörigkeit in der Öffentlichkeit an Bedeutung, treten andere Bezeichnungen wie *Türken*, *Gastarbeiter*, *Ausländer* etc. in den Hintergrund. Die Hervorhebung der Religionszugehörigkeit führt im Islamdiskurs dazu, die Aufmerksamkeit auf muslimische Personengruppen zu richten. Außerdem haben der zunehmende Moscheebau in den deutschen Städten, das Tragen des Kopftuchs und die wiederholten Debatten über Islam und Muslime auf die zunehmende Sichtbarkeit der muslimischen Existenz in Deutschland aufmerksam gemacht: „Das Bild des Islam ändere sich in der deutschen Öffentlichkeit. Bisher sei in Berlin nicht zu spüren, daß hier 250 000 Muslime lebten.“²⁹² So entwickelte sich die Religionszugehörigkeit als ein wichtiger Identifikationsfaktor. Gleichmaßen wurden der Bezeichnung *Muslime* alle Stereotype der Kategorien *Türken*, *Gastarbeiter*, *Ausländer* zugeschrieben. „Probleme scheinen vornehmlich die Muslime zu betreffen“ (Spielhaus 2006, S. 28). In der Folge wurden die sozialen Misserfolge von Integration und Migranten in Deutschland und das Nicht-Zurückkehren der Muslime in ihre Heimat thematisiert. Dies wird als Gefahr betrachtet, die mit der roten Gefahr verglichen wird:

Die Bundesregierung habe das Problem früher nicht sehr ernst genommen, weil sie eine baldige Rückkehr der Muslime in ihre Heimat erwartet habe, jedoch hätten inzwischen etwa eine halbe Million von ihnen einen deutschen Paß. Und nun werde vergeblich versucht, eine prinzipiell „nicht integrierbare“ Gruppe dennoch in die deutsche Gesellschaft zu integrieren. Es gebe in Deutschland keine „rote Gefahr“ mehr, sondern nunmehr eine „grüne Gefahr“.²⁹³

Die Muslime werden im öffentlichen Diskurs mit bestimmten Merkmalen gekennzeichnet. Dazu gehören vor allem das Aussehen mit Kopftuch, Bart, Kleidung, Hautfarbe, die im Sprachgebrauch als Erkennungszeichen von Muslimen betrachtet werden. Diese Typisierung der Muslime als homogene und quasi-natürliche Gruppe steht im Gegensatz zu weißen, christlichen/atheistischen Deutschen bzw. Europäern. Ausgehend von einer binären Position zur Aufnahmegesellschaft werden die Muslime mit kollektiven Zuschreibungen versehen. Dadurch wird ein Wissen über sie als Gruppe erzeugt, und sie gelten anhand verschiedener Merkmale als identifizierbar (vgl. Shooman 2014, S. 64). Im Islamdiskurs etablierte sich mit der Zeit Allgemeinwissen über Islam und Muslime, das sich gesellschaftlich etabliert hat und zur Grenzziehung zwischen den als Muslimen markierten Menschen und der Aufnahmege-

²⁹¹ Frankfurter Rundschau, 01.02.1999.

²⁹² Frankfurter Allgemeine Zeitung, 06.09.2001.

²⁹³ Frankfurter Allgemeine Zeitung, 25.05.2001.

sellschaft beiträgt.²⁹⁴ Die Debatten über Islam und Muslime legen nahe, dass Menschen mit muslimischem Hintergrund stets in dichotomer Anordnung den Mitbürgern in der Aufnahmegesellschaft gegenübergestellt werden, indem die Grenzen zwischen dem „Wir“ und „den Muslimen“ oder zwischen dem „Wir“ und dem „Sie“ gezogen werden. In den Textbeispielen wurde die Bezeichnung *Muslime* dem Pronomen *Wir* gegenübergestellt.

Ich glaube, wir müssen den Muslimen vorbuchstabieren, dass die Trennung von Heilsgemeinschaft und Rechtsgemeinschaft auch bei uns das Ergebnis eines langen, mühsamen Prozesses war – von Religionskriegen. Das kann man nicht mal eben in zwei Stunden machen. Nur dürfen wir nicht in ermüdender Weise immer wiederholen, die Muslime könnten das vom Grundsatz her nicht.²⁹⁵

In den Textbelegen wurden zwei gegensätzliche Menschenbilder abgebildet. Ein westliches Menschenbild, von dem sich das Menschenbild eines Muslims bzw. einer Muslimin unterscheidet. Dieser Unterschied zwischen einem muslimischen und einem westlichen Menschenbild wurde auf die Religion zurückgeführt. Die religiösen Vorschriften der Muslime und die alltäglichen Ernährungsvorschriften betonen den Abstand zwischen den Muslimen und der Aufnahmegesellschaft. Vor allem betrifft dies junge Muslime, die letztendlich zu Außenseitern geworden sind:

Der Verzicht auf Alkohol, das Fasten während des Ramadan und das tägliche Gebet machen viele junge Muslime in der deutschen Gesellschaft schnell zum Außenseiter. Sie finden sich im persönlichen Zwiespalt wieder: „zur islamischen Identität stehen“ versus „dazugehören wollen.“²⁹⁶

Dabei wurde stets die Dichotomie von „Wir“ und „Ihr“ realisiert. Dies kommt in vielen Kontexten – vor allem rechtspopulistischen – in der Öffentlichkeit zur Sprache und wurde von weiteren Teilen der Gesellschaft vertreten. In seinem Buch „Deutschland schafft sich ab“ schreibt Thilo Sarrazin (2010, S. 309): „Ich möchte nicht, dass wir zu Fremden im eigenen Land werden“, „Wir dulden das Anwachsen einer kulturell andersartigen Minderheit, deren Verwurzelung in der säkularen Gesellschaft mangelhaft ist, die nicht unsere Toleranzmaßstäbe hat, und die sich stärker fortpflanzt als ihre Gastgesellschaft“ (ebenda, S. 277). Mit der Bildung der Fremdgruppe und der Eigengruppe geht häufig eine Abwertung der Fremdgruppe einher. Denn die Konstruktion des Wir, so Ruf (2006, S. 222), „bedarf immer eines Anderen, von dem das Wir sich positiv absetzt, indem es dem Anderen negative Charakteristika zuschreibt“. Dass die Fremdgruppe mit negativen Stereotypen abgewertet wird, dient dazu, die

²⁹⁴ Shooman (2014, S. 69), weist darauf hin, dass der Mörder von Marwa el-Sherbini, die 2009 im Dresdner Landgericht erstochen wurde, sein späteres Opfer beispielsweise nur deshalb als „Islamistin“ und „Terroristin“ beschimpfen konnte, weil er über ein entsprechendes gesellschaftliches Wissen verfügte, das ihm die Einordnung des Kopftuchs der Frau als Symbol für Islamismus und Terrorismus erlaubte.

²⁹⁵ die tageszeitung, 27.02.2001.

²⁹⁶ die tageszeitung, 19.02.2016.

Zugehörigkeit zur eigenen Gruppe zu bestätigen und den Selbstwert zu stabilisieren (vgl. Kurre 1994, S. 49). Die Zugehörigkeit der Muslime zur deutschen „Aufnahmegesellschaft“ wird diskutiert und in Frage gestellt. Den Muslimen wird die Bezeichnung der *Anderen* zugewiesen. Mit der Konzeption der Muslime als „die Anderen“ werden ihnen zugleich negative Eigenschaften zugeschrieben, wogegen das „Wir“ idealisiert wird:

Derzeit leben die ausländischen Jugendlichen oft in zwei Welten. Wenn sie nun zunehmend von der einen Welt ausgegrenzt werden, orientieren sie sich mehr nach der anderen: Die muslimische Welt der Eltern bekommen sie zum Teil von importierten Fundamentalisten aus der Türkei erklärt. Dazu müssen die Schulen einen deutlichen Gegenpol bilden und Aufklärungsarbeit leisten.²⁹⁷

„Denen traue ich nicht“, sagt ein deutscher Lehrer über seine türkischen Kollegen, denen er über Jahre Sprachunterricht erteilt hat, und der seinen Namen deshalb nicht gedruckt sehen will.²⁹⁸

Die negative Haltung wurde in den Textbeispielen einer bestimmten Ethnizität sowie einer bestimmten Religion zugeschrieben. Diese abgrenzenden Meinungen hat Thilo Sarrazin an weite Bevölkerungsgruppen vermittelt und bestätigt. Laut Sarrazin gehören „junge Türken“ Jungen einer Gruppe an, die „ständig neue kleine Kopftuchmädchen produziert“²⁹⁹. Zudem schreibt Sarrazin dieser Bevölkerungsgruppe zu, „keine produktive Funktion“ zu haben, „außer für den Obst- und Gemüsehandel“³⁰⁰. In den Textbeispielen wird zwischen zwei Weltmodellen unterschieden, die als Gegenpole dargestellt wurden. Erwiesen sich Fortschrittlichkeit, Freiheit, Demokratie usw. als Kernwerte der westlichen Kultur des 20. Jahrhunderts, so deuteten Rückständigkeit, Repression, Gewaltbereitschaft und Frauenfeindlichkeit auf Islam und Muslime hin.

Die Kategorie Religion wird im Islamdiskurs als Identifikationskonzept betrachtet und auf das politische Feld übertragen. Die österreichische Partei FPÖ verwendet wiederholt in ihrem Wahlkampf das Motto „Abendland in Christenhand“. Die deutsche Variante dieses Mottos entwarf die Partei PRO NRW, indem sie 2010 für den Landtagswahlkampf in Nordrhein-Westfalen den Wahlkampfbus mit den Slogans „Islamisierung stoppen“ und „Kreuzzug für das Abendland“ versah (vgl. Shooman 2014, 52 f.).

Heutzutage spricht man von der christlich-jüdisch-abendländischen Kultur als einem charakteristischen Identifikationsaspekt der westlichen Diskursgemeinschaft, was zugleich andere Kulturen bzw. Religionen wie den Islam und infolgedessen auch die Muslime ausschließt.

²⁹⁷ Süddeutsche Zeitung, 15.05.1999.

²⁹⁸ Süddeutsche Zeitung, 02.02.1999.

²⁹⁹ „Klasse statt Masse. Von der Hauptstadt der Transferleistungen zur Metropole der Eliten“. Interview mit Thilo Sarrazin, in: *Lettre International* 86 (2009), S. 199.

³⁰⁰ Ebenda, S. 199.

Aus diesem Grund führte dieses Thema in der Öffentlichkeit zu einer heftigen Diskussion, als der damalige Bundespräsident Christian Wulff in seiner Rede zum 20. Jahrestag der deutschen Wiedervereinigung am 3. Oktober 2010 zu bestätigen versuchte, dass inzwischen auch der Islam ein Teil der Lebenswelt in Deutschland sei. Wulff ging in seiner Rede detailliert auf das Thema „Deutschland als Einwanderungsland“ ein und forderte ein „Verständnis von Deutschland dafür, dass Zugehörigkeit nicht auf einen Pass, eine Familiengeschichte oder einen Glauben verengt, sondern breiter angelegt ist“. Dann fügte Wulff hinzu: „Das Christentum gehört zweifelsfrei zu Deutschland. Das Judentum gehört zweifelsfrei zu Deutschland. Das ist unsere christlich-jüdische Geschichte. Aber der Islam gehört inzwischen auch zu Deutschland.“ Diese Aussage wurde im Diskurs heftig angegriffen.³⁰¹

Eine Inklusion des Islams als dazugehörig stößt demgemäß auf heftige Ablehnung.³⁰² Die Debatte ist noch nicht zu Ende und tritt mit jedem neuen Anlass wieder in den Vordergrund. All diese Aussagen zeigen, wie im öffentlichen Diskurs religiös und kulturell eine Diskursgemeinschaft konstruiert wird. Die seit dem Mittelalter christliche (heutzutage auch jüdische) Definierung Europas (vgl. Attia 2012, S. 115; Kämper 2005, S. 415) bedeutet zugleich eine klare Abgrenzung zu den anderen. Denn „die Religion entscheidet darüber, wer dazu gehört und wer nicht“ (vgl. Attia 2012, S. 115).

Die Thematisierung des Wortes *Muslime* wird daher in bestimmten Diskurssträngen als Gegenstück zum „Deutschen“ dargestellt. In vielen Dialogveranstaltungen wird beispielsweise von der Vorstellung ausgegangen, dass die deutsche Gesellschaft und der Westen dem Islam antagonistisch gegenüber stünden (vgl. Spielhaus 2006, S. 30). Islam und Muslime wurden in breiteren Diskurssträngen als etwas betrachtet, das doch nicht wirklich zu Deutschland bzw. Europa gehört; das keine Normalität darstellt. Der Islam wird also noch nicht als einheimische Religion betrachtet (vgl. Alder 2009). Dieser Kontext stellt eine dichotome Konstruktion dar, zwischen der westlichen Kultur, die sich als christlich bzw. abendländisch identifiziert, und der islamischen. Die westliche und islamische Kultur stehen einander als Pole gegenüber, die

³⁰¹ Der damalige Vorsitzende der CSU-Landesgruppe im Bundestag und spätere Bundesinnenminister, Hans-Peter Friedrich, äußerte gegenüber der „Frankfurter Allgemeinen Zeitung“: „Um das klar zu sagen: Die Leitkultur in Deutschland ist die christlich-jüdisch-abendländische Kultur. Sie ist nicht die islamische und wird es auch nicht in Zukunft sein. [...] Dass der Islam Teil unserer Kultur ist, unterschreibe ich nicht“ (Frankfurter Allgemeine Zeitung, 06.10.2010). Ähnlich positionierte sich der Fraktionschef der Union, Volker Kauder, und schrieb: „Ich teile nicht die Auffassung des Bundespräsidenten, der Islam gehöre zu Deutschland. [...] Das auf unserer christlich-jüdischen Tradition beruhende Grundgesetz kann durch nichts relativiert werden, schon gar nicht durch einen Islam, der die Scharia vertritt und zur Unterdrückung der Frauen führt“ (Frankfurter Rundschau, 08.10.2010) (vgl. Shooman 2014, S. 52 f.).

³⁰² Nicht nur Politiker und Publizisten positionieren sich gegen die Aussage Wulffs. Auch mehr als die Hälfte der Bürgerinnen und Bürger (66 %) lehnte in einer repräsentativen Umfrage der Bild-Zeitung Wulffs Aussage ab (vgl. „Wulffs Islam-Rede. So denken die Deutschen“, in: BILD vom 05.10.2010).

unvereinbar scheinen. Dies dient dazu, dass diskursiv die als Muslime markierte Gruppe ausgeschlossen wird, wobei die westliche bzw. europäische Diskursgruppe eingeschlossen wird. In einem Interview mit der österreichischen Tageszeitung „Kurier“ Anfang März 2010 verkündete der ehemalige Bundeskanzler Helmut Schmidt: „Auf die Dauer ist es unwahrscheinlich, dass man mit islamischen Minderheiten wirklich zusammenleben kann in einer Gesellschaft, die überwiegend nicht islamisch ist. Der kulturelle Unterschied ist allzu groß.“ Die Markierung als Muslim oder Muslimin weist daher Unvereinbarkeit mit der herrschenden „Leitkultur“ auf und trägt zum Konstruieren eigener Identität bei. Die „Muslime“ als Gruppe tauchen sprachlich von der Mehrheitsgesellschaft abgegrenzt auf. In einem Interview mit der FAZ sagte Wolfgang Schäuble: „Wir müssen den Muslimen Zeit geben.“³⁰³ Dabei steht das „Wir“ den Muslimen als Gegenpol gegenüber. Peter Carstens, FAZ-Redakteur, berichtete ebenso über die dritte Plenarsitzung der Deutschen Islam Konferenz, bei der das „Verhältnis zwischen Muslimen und deutscher Gesellschaft“ thematisiert wurde.³⁰⁴ Die Ausdrücke *Muslime* und *Deutsche* werden im Islamdiskurs als zwei konträre Bezeichnungen dargestellt:

In Deutschland leben mehr als 1,5 Millionen türkischer Muslime, und doch wissen die wenigsten Deutschen etwas über den Islam.³⁰⁵

Kein Mensch mit klarem Verstand wird daran zweifeln, dass der Dialog mit Muslimen unabdingbar ist und einen Beitrag leisten soll und kann, um zu einem förderlichen Miteinander zu kommen.³⁰⁶

Die konträre sprachliche Markierung der „Muslime“ im Gegensatz zu den „Deutschen“ impliziert, dass sich das Konstrukt „Muslim-Sein“ als Antonym zu dem Konstrukt „Deutsch-Sein“ verhält. Das heißt, dass die religiöse Zugehörigkeit nicht nur zu einem ausprägenden Identifikationskonzept avancierte, vielmehr wird somit das Muslim-Sein als Gegenteil zu einer Ethnie (deutsch) konzipiert (vgl. Shooman 2014, S. 67 f.). Die Vorstellung der Gegenüberstellung zwischen „Muslim“ und „deutsch“ kommt häufig in den Alltagsdiskursen zum Islam zur Sprache. In einer Schlagzeile der Zeitung Die Welt steht beispielweise „Schäuble will, dass Muslime ‚deutsch‘ werden“³⁰⁷. Mit solchen Aussagen wird den Muslimen das Deutsch-Sein abgesprochen. Wird jemand als Muslim identifiziert, wird ihm der Status „deutsch“ entzogen. Dazu wird die Loyalität der Muslime zum deutschen Staat in Frage gestellt:

³⁰³ Frankfurter Allgemeine Zeitung, 20.05.2008.

³⁰⁴ Frankfurter Allgemeine Zeitung, 13.03.2008. Das Beispiel geht auf Shooman 2014 (S. 127 f.) zurück.

³⁰⁵ die tageszeitung, 30.09.2000.

³⁰⁶ die tageszeitung, 08.06.2000.

³⁰⁷ Die Welt, 27.09.2006.

Es gibt einige Fragen, die ein Licht auf mögliche Konfliktlinien der Muslime werfen. Wem gilt ihre Loyalität: dem deutschen Staat, dessen Bürger sie sind, oder der Umma, der Bruderschaft aller Muslime?³⁰⁸

Kinder, die vor vierzig Jahren in Deutschland geboren sind, werden nicht als zu der Gesellschaft, in der sie geboren und aufgewachsen sind, zugehörig gesehen, sondern ihre Identität wird über ihre ursprüngliche Herkunftsheimat oder nach ihrer Religion bestimmt: „Denn auch 40 Jahre nachdem die ersten türkischen Einwanderer nach Almanya gekommen sind, fühlt sich der Staat für die Kinder des Koran nicht zuständig.“³⁰⁹

Auf diese Grenzziehung zwischen muslimischer Minderheits- und deutscher Mehrheitsgesellschaft verweist Shooman (2014, S. 128) mit einem Beispiel. In einer TV-Sendung³¹⁰ weigerte sich der Generalsekretär des Zentralrats der Muslime, Aiman Mazyek, auf eine Frage bezüglich der Toleranz gegenüber Andersgläubigen in muslimischen Ländern zu antworten: „Für diese Frage, so gab er barsch zurück, sei er nicht zuständig, man möge sich an die Botschaften der islamischen Staaten wenden. [...]“³¹¹ Die Ablehnung Aiman Mazyeks – als deutscher Bürger –, sich mit den Einzelheiten in Staaten mit muslimischer Bevölkerungsmehrheit zu identifizieren und eine kollektive Verantwortung für Missstände im Ausland zu übernehmen, auf die deutsche Musliminnen und Muslime wenig Einfluss haben dürften, wurde vom Feuilletonredakteur Christian Geyer als Ausweichen gegenüber unbequemen Fragen gedeutet. „Implizit wird der Muslim Mazyek von Geyer damit auf seine nichtdeutsche Herkunft verwiesen, die dieser Vorstellung einer angenommenen Verbundenheit mit islamisch geprägten Staaten zugrunde liegt“ (Shooman 2014, S. 128 f.). Diese Darstellung der Muslime im Islamdiskurs, beeinflusst nicht nur die Mehrheitsgesellschaft, sondern auch das Selbstbild der muslimischen Mitbürger. Manche Funktionäre der muslimischen Gemeinden in Deutschland verwenden in ihren Worten auch Ausdrücke wie *Muslim* und *Deutsche*:

Kuruyüz (der Vorsitzende der Islamischen Religionsgemeinschaft Hessen) und Yücebudak (Sprecher der Islamischen Föderation Hessen) befürchten, daß die Spannungen zwischen Deutschen und Muslimen größer werden könnten.³¹²

Dies weist darauf hin, dass das Bild, das die Mehrheitsgesellschaft von den als Muslime markierten Menschen entwirft, stark durch das „Identitäts-Alteritäts-Verhältnis“ (Ahbe 2008, S. 23) geprägt ist. Das Bild vom Muslim-Sein ergibt sich demgemäß als Alteritäts-

³⁰⁸ Die Zeit (Online-Ausgabe), 27.12.2001.

³⁰⁹ Die Zeit (Online-Ausgabe), 02.03.2000.

³¹⁰ „Stadtgespräch“ im hessischen Fernsehen.

³¹¹ Frankfurter Allgemeine Zeitung, 26.09.2006.

³¹² Frankfurter Allgemeine Zeitung, 13.09.2001.

Konstruktion vom Deutsch-Sein. Diese Abgrenzung zwischen den Gegensätzen „Muslim-Sein“ und „Deutsch-Sein“ kommt unverkennbar in einem anderen Diskursstrang zum Tragen, und zwar bei der Thematisierung der Konvertiten. Der Religionswechsel weist mehr oder weniger eine Bestreitung der Zugehörigkeit zu einer deutschen Identität auf, vor allem, wenn er mit einem islamischen Symbol wie dem Kopftuch in Verbindung gebracht wird. Viele konvertierte Frauen mit Kopftuch machen die Erfahrung, „dass sie nicht mehr als weiße Deutsche adressiert werden. Das Kopftuch wirkt also als eine so massive Markierung, dass es andere Markierungen zu überschreiben scheint“ (Shooman 2014, S. 128). Im Umkehrschluss wird die Konvertierung vom Islam zum Christentum, so Shooman (2014), als „eine Wiederaufnahme in das imaginierte Kollektiv der Nation“ angesehen. Das zeigt sich an dem Beispiel von Sven Kalisch (ehemals Muhammad Kalisch), einem Professor für das Fach „Religion des Islam“, der sich öffentlich vom islamischen Glauben abwandte und bekundete, kein Muslim mehr zu sein. Mit Kommentaren wie „Willkommen zurück im Reich der Vernunft und der Zivilisation“³¹³ und „Willkommen Zuhause alter Knabe!“³¹⁴ wurde dieser Schritt als Wiedererlangung der deutschen Identität kommentiert. Auf der anderen Seite suggeriert die sprachliche Markierung der Konvertierung vom Christentum zum Islam eine Abweichung vom Normalfall. In einigen Beispielen deutet der Übertritt zum Islam zugleich auf einen Ausschluss aus der deutschen Gesellschaft hin:

Es gebe, so Herzog, trotz einiger positiver Beispiele echter Solidarität seit den Anschlägen in Teilen der Medien eine „Hexenjagd“ gegen Muslime. Ein „großes Angstgefühl“ herrsche vor. Er selbst habe schon Morddrohungen erhalten, weil er als Deutscher zum Islam konvertiert sei: „Verräter des deutschen Volkes“ sei er genannt worden.³¹⁵

Außerdem werden die Übergetretenen pejorativ konnotiert. Vom Grund der Konvertierung über die persönlichen Charakteristika der konvertierten Personen bis zu deren Situation nach dem Übertritt liegt dem sprachlichen Konvertiten-Bild ein abwertender Charakter zugrunde. Die sprachliche Markierung der Konvertierten illustriert ein charakteristisches Bild, das mit Terrorismus und/oder Kriminalität in Verbindung steht. Erfolgreiche Geschichten oder positive Beispiele von Konvertiten bleiben ausgespart:

³¹³ Kommentar Nr. 62 zum Artikel „Islamwissenschaftler Kalisch kein Mosle mehr“, in: Politically Incorrect vom 21.04.2010. (Der Beleg geht auf Shooman 2014 zurück.)

³¹⁴ Kommentar Nr. 78 zum Artikel „Islamapostat Kalisch für BILD Verlierer des Tages“, in: Politically Incorrect vom 22.04.2010. (Der Beleg geht auf Shooman 2014 zurück.)

³¹⁵ die tageszeitung, 29.09.2001.

Ein Mann namens Khaled Kelkal, scheinbar ein kleiner Ganove, der erst im Gefängnis von Lyon zum Islam übergetreten war, galt als der Mörder des Imam.³¹⁶

Sehr viele seien Konvertiten oder ehemalige Gefängnisinsassen, sagt Abdul Haqq Baker, der Vorsitzende der Moschee, der selbst vor zwölf Jahren zum Islam übergetreten ist.³¹⁷

Dieser Padilla schien ihm geeignet, da er zum Islam konvertiert war, als er wegen illegalen Waffenbesitzes und Drogenhandels im Gefängnis saß.³¹⁸

[...] ein zum Islam konvertierter Deutsch-Pole aus Mülheim an der Ruhr erhielt kurz vor dem Anschlag von Djerba einen Anruf des mutmaßlichen Attentäters. Wenig später wurde G. festgenommen; freimütig räumte er ein, mehrmals in afghanischen Ausbildungslagern von al-Qaida gewesen zu sein.³¹⁹

Ein zum Islam konvertierter Verwaltungsrat der Bank, Ahmed Huber, gab im Gespräch mit Schweizer Zeitungen Kontakte zu Personen aus dem Umfeld Bin Ladens zu, stritt aber ebenfalls Handelsbeziehungen zu dem Terroristenführer ab.³²⁰

Auf den Verlust der kulturellen Identität nach dem Übertritt werde in vielen Textbelegen verwiesen. Es wird davon ausgegangen, dass die Person vor der Konvertierung eine kulturelle Identität besitzt, die aber nach der Konvertierung verloren geht: „Wenn man (zum Islam) konvertiert, wird man durchsichtig, kulturell leer.“³²¹ Der Ausschluss der Konvertierten von der Diskursgemeinschaft erfolgt im Diskurs dadurch, dass bestimmte Lebenstraditionen als charakteristische Identifikationsmerkmale entworfen werden.

[...] seit 1994 aber war Steven Smyrek der Papst nicht mehr gut genug, er trat über zum Islam. Als konvertierter Muslim verachtet Smyrek seitdem Israel, trinkt keinen Alkohol mehr, nennt sich Abdul Karim und isst kein Schweinefleisch. Fünfmal am Tag betet er.³²²

In Deutschland geboren vor 47 Jahren, den Islam mit Anfang 30 für sich entdeckt, seither Kopftuch, fünfmal am Tag beten, kein Schweinefleisch, kein Alkohol. „Das ist alles“, sagt Ulrike Thoenes, und es klingt, als ob sie sich irgendwann einfach für Tee mit Zucker statt Milchkaffee entschieden hätte.³²³

Der Glaubenswechsel geht – aus religiösen Gründen – mit einem Verzicht auf diese identitätsstiftenden Traditionen einher: Man trinkt keinen Alkohol, isst kein Schweinefleisch und hat einen anderen Namen, der in diesem Kulturkreis fremd ist. Dabei schließt man sich emo-

³¹⁶ Süddeutsche Zeitung, 02.06.1999.

³¹⁷ die tageszeitung, 27.12.2001.

³¹⁸ Die Zeit (Online-Ausgabe), 11.05.2000.

³¹⁹ Die Zeit (Online-Ausgabe), 12.12.2002

³²⁰ Frankfurter Allgemeine Zeitung, 09.11.2001.

³²¹ die tageszeitung, 14.12.2001

³²² Süddeutsche Zeitung, 04.01.1999.

³²³ die tageszeitung, 19.07.2000.

tionell nicht mehr an das Kollektiv an. Das Gegenteil gilt jedoch auch, vor allem wenn man Schweinefleisch isst und Alkohol trinkt:

Zu Hause sprechen die Hayders Deutsch. Sohn Güney, 8, kann kaum noch Türkisch. Auch Vater Cömert hat mit der Tradition und dem Islam gebrochen, ißt Schwein und trinkt Alkohol.³²⁴

6.4. Symbole des Islams

Symbole stehen im Mediendiskurs stellvertretend für das Wort, auf das sie sich beziehen. Im Islamdiskurs sind bestimmte Merkmale zu finden, die dafür stehen, Menschen als Muslime zu erkennen. Kollektivsymbole dienen zugleich als Erkennungs- bzw. Identifikationsmerkmale. Die Identifizierung als Muslim bzw. als Muslimin könnte somit durch ein bestimmtes Aussehen, also beispielsweise schwarze Haare, Bart oder bestimmte Kleidung wie Kopftuch, Turban, Kaftan, Burka etc. vollzogen werden. Solche Symbole finden sich im gesamten Diskurs und dienen als Repräsentanten für den Islam (vgl. Gietz et al. 1994, S. 173 f.). Die Entstehung der etablierten Zeichen und Symbole geht auf die unterschiedlichen politischen, historischen und gesellschaftlichen Auseinandersetzungen in der Öffentlichkeit zurück. Man vergleiche beispielsweise die aus der Debatte über den Moschee-Bau in Deutschland sowie aus dem Minarett-Verbot in der Schweiz stammende Wörter *Moschee* und *Minarett*, die in der Öffentlichkeit als Symbole für den Islam wahrgenommen werden. Diese Reduzierung der Wahrnehmung „trägt zu einer weiteren Stereotypisierung des Diskurses bei“ (Halm 2008, S. 116). In der Folge werden islamische Symbole wie ‚Kopftuch‘, ‚Burka‘, ‚Minarett‘ etc. als Gegenstand gesellschaftlicher Auseinandersetzungen bzw. als Zeichen für einen politischen Islam betrachtet. Im Folgenden werden diejenigen Symbole untersucht, die im Textkorpus häufig vorkommen.

6.4.1 Das Kopftuch

Die Kopfbedeckung der muslimischen Frau führt seit dem Ende der 90er Jahre zu heftigen Diskussionen in der deutschen Gesellschaft. Der Kopftuchstreit wurde erstmals 1989 in Frankreich geführt und brach danach 1998 in Deutschland aus, als das Oberschulamt in Stuttgart sich weigerte, die aus Afghanistan stammende Pädagogin Fereshta Ludin als Grund- und Hauptschullehrerin einzustellen. Die Debatte um die Frage, ob muslimische Schülerinnen und Lehrerinnen das Kopftuch während der Schul- bzw. Arbeitszeit tragen dürfen, ist bis heute ein Politikum. Es stellte sich in der Kopftuchdebatte heraus, dass es nicht um das Kopftuch als bloßes Kleidungsstück geht, sondern um die unterschiedlichen Deutungen des Kopftuchs. Der

³²⁴ SPIEGEL ONLINE, 07.06.1993.

Symbolcharakter des Kopftuchs geht im öffentlichen Diskurs über das Kopftuch und die kopftuchtragende Frau hinaus und schließt damit die Religion ein, die das Kopftuch vorschreibt. Eine verschleierte Frau steht metonymisch für den Islam. Als Symbol vertritt sie bzw. ihr Schleier häufig eine Idee vom Islam nicht nur in Bildern, aber auch in Texten der Printmedien (vgl. Schiffer 2005, S. 81). Obwohl das Kopftuch als Symbol mit kontroversen Symbolwerten wahrgenommen werden kann, das für die einen Symbol der Unterdrückung einer extremistischen Religion und Rückständigkeit ist, für die anderen hingegen für Selbstbestimmung und Befreiung steht (vgl. Kühn 2009, S. 69), weist es im untersuchten Textkorpus nicht auf kontroverse Symbolwerte hin, sondern durch Aussagen wie „Das Kopftuch ist eine Flagge der Islamisten“, „Das Kopftuch ist ein Symbol der Frauenunterdrückung“, „Das Kopftuch ist ein religiöses Symbol“, „Das Kopftuch ist politisches System“ „wird der Symbolgehalt des Kopftuches in einem bestimmten Sinn festgeschrieben und in den unterschiedlichen Debatten als allgemeingültig kommuniziert“ (Kühn 2009, S. 75). Das Kopftuch wird als religiöses Symbol angesehen, das nicht mit der Neutralität des Staates vereinbar ist. Mit diesem Argument hatte Regierungsdirektor Stefan Reip vom Stuttgarter Oberschulamt die Verweigerung der Einstellung Frau Ludins begründet:

Für Regierungsdirektor Stefan Reip vom Stuttgarter Oberschulamt ist das Kopftuch schlicht ein religiöses Symbol des Islam. Deshalb dürfe es eine Lehrerin im Unterricht nicht tragen – andernfalls sei die „Pflicht des Staates zur Neutralität“ verletzt.³²⁵

Durch das Kopftuch wird Frau Ludin „als Muslimin erkannt und wirkt damit als Vorbild, ob sie will oder nicht“, erklärte der Schulamtsjurist. Durch ihr Verhalten trage sie „Glaubenskonflikte“ in die Schule hinein.“³²⁶ Die Debatte schwillt nicht nur wegen der Lehrerinnen an, sondern es geht auch um die Schülerinnen, die während des Unterrichts das Kopftuch tragen wollen:

Im April sollte eine Schülerin der Friedberger Adolf-Reichwein-Schule vom Unterricht suspendiert werden, weil sie während der Zeit in der Schule ihr Kopftuch tragen wollte. Auf Druck des Schulamts durfte sie schließlich mit Kopftuch am Unterricht teilnehmen. Der Umgang mit dem Islam wird das Kultusministerium weiter beschäftigen.³²⁷

Der Ausdruck *Kopftuch* wurde im vorigen und auch in weiteren Textbelegen als ein Synonym für den Islam verwendet. Die Symbolfunktion des Kopftuches als religiöses Zeichen stellt sich als eine Gefahr dar, denn Schüler könnten beeinflusst werden. Ebenso wird im Folgenden belegt, dass der Ausdruck *Kopftuch* an die Bedeutung des Islams gekoppelt ist.

³²⁵ die tageszeitung, 25.03.2000.

³²⁶ die tageszeitung, 25.03.2000.

³²⁷ Frankfurter Allgemeine Zeitung, 04.09.2001.

Nun werden die Schüler von Fereshta Ludin gezwungen, „unter dem Kopftuch zu lernen“. Schließlich befinden sie sich in einer „vom Staat geschaffenen Lage, in der der einzelne ohne Ausweichmöglichkeit“ dem Einfluß des Islam ausgesetzt ist. Das Kopftuch hat dabei „appellativen Charakter“ und weist die von ihm symbolisierten Glaubensinhalte als „vorbildhaft und befolgungswürdig“ aus.³²⁸

Die Formulierung *gezwungen, unter dem Kopftuch zu lernen* evoziert pejorative Konnotationen. Es wird im Islamdiskurs zudem debattiert, welcher Bedeutung dem Kopftuch aus islamischer Sicht zukommt. Ob das Tragen des Kopftuchs eine religiöse Pflicht ist, wird nicht der islamischen Theologie oder islamwissenschaftlichen Quellen entnommen, sondern die Diskursbeteiligten bestimmen. Die ehemalige baden-württembergische Kultusministerin Annette Schavan (CDU) hatte während ihrer Amtszeit die Festeinstellung von muslimischen Lehrerinnen mit Kopftuch abgelehnt. Dies hat sie wie folgt gerechtfertigt:

[...] das Tragen eines Kopftuchs gehöre nicht zu den religiösen Pflichten einer Muslimin. Vielmehr gelte das Kopftuch im Islam auch als Symbol für kulturelle und politische Abgrenzung. Eine Lehrerin in einer deutschen öffentlichen Schule aber müsse, so Schavan, „als erzieherisches Vorbild, als Repräsentantin des Staates und seiner Werte und Normen wirken“.³²⁹

Die Debatte um das Kopftuch im öffentlichen Diskurs zeigt, dass der Kopftuchstreit eine Projektionsfläche für unterschiedliche Aspekte und Ansichten in der Gesellschaft darstellt. Dabei werden in der Gesellschaft unterschiedliche Auffassungen in Bezug auf einige grundsätzlichen Kernfragen wie zum Beispiel kulturelle und religiöse Vielfalt, kulturelle und religiöse Rechte der Minderheiten, religiöse Neutralität des Staates, das Recht auf freie Religionsausübung etc. vertreten (vgl. Kühn 2009, S. 70). Bei all diesen Aspekten treten kontroverse Auffassungen auf, wie bei der Debatte um das Kopftuch. Für einige symbolisiert das Kopftuch ein patriarchales Geschlechterverhältnis, das mit der islamischen Religion verbunden wird, für andere bedeutet es eine islamische Pflicht, die eine Form der Religiosität zeigt. Schließlich kann das Kopftuch auch als Ausdruck der Zugehörigkeit zu einer Kultur gedeutet werden, die mit der westlichen Kultur nicht vereinbar ist:

Mit dem Kopftuch soll ja eine bestimmte Form der Religiosität zum Ausdruck gebracht werden. Und da taucht die Frage auf: Ist sie kompatibel mit der Gesellschaft bei uns? Das Kopftuch symbolisiert ein Anderssein.³³⁰

Die unterschiedlichen Interpretationen für das Kopftuch schlagen sich in den Diskussionen zwischen der Diskursbeteiligten nieder. Dort wird debattiert, was das Kopftuch symbolisiert. Die Publizistin und Islamkritikerin Alice Schwarzer sieht das Kopftuch als ein islamistisches

³²⁸ Frankfurter Allgemeine Zeitung, 25.09.2003.

³²⁹ Süddeutsche Zeitung, 04.02.1999.

³³⁰ Süddeutsche Zeitung, 22.03.1999.

Symbol an. Sie warf der damaligen Ausländerbeauftragten Berlins, Barbara John, vor, „sie sympathisiere seit langem mit fundamentalistischen Symbolen“³³¹ und meinte, „dass die Duldung der Tücher der Entrechtung muslimischer Mädchen und Frauen durch islamistische Fundamentalisten Vorschub leiste“³³². Aus den unterschiedlichen Auffassungen der politischen Parteien geht hervor, dass der Kopftuchstreit eine Stellvertreterdebatte ist, in der unterschiedliche Aspekte und Probleme der Gesellschaft vertreten werden. Die Ablehnung der Landesmitgliederversammlung der hessischen Grünen eines Kopftuchverbotes für muslimische Lehrerinnen an Schulen im November 2003 hatte Kultusministerin Karin Wolff (CDU) heftig kritisiert. Wolff „warf den Grünen falsch verstandene Toleranz und falsch verstandenes Multikulti vor“³³³. Die Deutung und Symbolik des Kopftuchs geht über die Vorstellung hinaus, dass es nur ein religiöses Symbol sei. Das Kopftuch wird zudem bestimmten islamischen Kräften zugesprochen, die sich politisch ausprägen. Das Tuch symbolisiert in diesem Sinne eine bestimmte Form der Religiosität, die als fundamentalistisch oder islamistisch bezeichnet wird. Dadurch wird in der Kopftuchdebatte die Religiosität oftmals mit Islamismus und Fundamentalismus gleichgesetzt. Die damalige hessische Kultusministerin Karin Wolff (CDU, 1999–2008) hatte das Kopftuch als „Ausdruck einer bestimmten Richtung im Islam“³³⁴ definiert, weshalb es als „politische Demonstration“³³⁵ verstanden werden müsse. Die Ministerin fügte hinzu: „Ein Ja zum Kopftuch gäbe zudem [...] nur den rückwärtsgewandten Kräften im Islam neuen Auftrieb.“³³⁶ In der Begründung des staatlichen Schulamts Stuttgart 2003 lautete es ebenso: „Das Kopftuch wirke, objektiv gesehen, kulturell desintegrierend, sei darüber hinaus nicht nur religiöses, sondern auch ganz politisches Symbol.“³³⁷ Das Kopftuch geht dabei über die Grenze eines religiösen Zeichens hinaus und wird zu einem politischen Symbol, das für die öffentliche Arbeit nicht geeignet ist und desintegrierend wirkt. So ändert sich in der Debatte die Deutung des Kopftuchs von einem religiösen zu einem politischen Symbol. Im Gegensatz zu politischen Symbolen hätten religiöse Symbole in einer freiheitlichen Gesellschaftsordnung ihren Platz, „nicht aber politische Zeichen, welche die Grundlagen der Verfassung in Frage stellen“³³⁸, so der frühere sächsische Wissenschaftsminister Meyer (CDU). Die Interpretation des Kopftuchs als Ausdruck einer bestimmten Richtung (islamistisch oder fun-

³³¹ <https://www.emma.de/Kopftuch.html>

³³² Ebenda.

³³³ Frankfurter Allgemeine Zeitung, 18.11.2003.

³³⁴ Frankfurter Allgemeine Zeitung, 18.11.2003.

³³⁵ Ebenda.

³³⁶ Frankfurter Allgemeine Zeitung, 18.11.2003.

³³⁷ https://www.bundesverfassungsgericht.de/SharedDocs/Entscheidungen/DE/2003/09/rs20030924_2bvr143602.html

³³⁸ Frankfurter Allgemeine Zeitung, 22.11.2003.

damentalistisch) im Islam oder als politisches Zeichen wird oft mit Vorwürfen im Zusammenhang mit dem Geschlechterverhältnis im Islam gekoppelt. Die Kopftuchträgerin wird nach dieser Symbolik als unterdrückt und diskriminiert in einer offenen, freien Gesellschaft angesehen. Dieses Deutungsmuster geht über die Frau selbst hinaus und greift sowohl die muslimisch geprägten Gesellschaften an als auch die Religion, aus der die Pflicht stammt. Das Tuch symbolisiert ferner eine patriarchale, islamische Gesellschaft, in der der Frau eine untergeordnete Rolle zugewiesen wird. Nach dieser Interpretation lässt sich das Kopftuch als Ausdruck der Unvereinbarkeit mit der Gleichberechtigung in der westlichen Kultur darstellen. Der damalige sächsische Wissenschaftsminister Meyer (CDU) hatte die Ablehnung des Kopftuchs damit begründet, dass

das Kopftuch nicht unbedingt ein religiöses Symbol [sei], sondern [...] Ausdruck einer politischen Haltung sein [könne], die die Gleichberechtigung von Mann und Frau ablehne. Daher begründe das Tragen eines Kopftuchs Zweifel an der Loyalität gegenüber der Verfassung der Bundesrepublik Deutschland.³³⁹

Das religiöse Gebot, das Kopftuch zu tragen, wird als Zwang interpretiert. Die Frauen haben demgemäß unfrei und unmündig das Kopftuch zu tragen. Die Trägerinnen des Kopftuchs werden weitgehend als passive Opfer einer strengen Religion betrachtet: „Der Kopftuchzwang beruhe auf der Scharia, dem religiösen Gesetz des Islam. Frauen im Iran würden bestraft, wenn sie diese Vorschrift nicht befolgten.“³⁴⁰ Dass das Tragen des Kopftuchs auf Selbstbestimmung beruht, wird selten erwogen. Diese dominanten Deutungsmuster „lassen dabei wenig Raum für die Vorstellung einer selbstbestimmten und emanzipierten Kopftuchträgerin [...]“ (vgl. Spielhaus 2009, S. 427). Mit Symbolen wie „Brigade“, „Totenvögel“³⁴¹, „Fledermäuse“ oder „schwarze Raben“³⁴², „explosive Wirkung“³⁴³ (für den Tschador) und „Sprengstoff“³⁴⁴ (für Lehrerin mit Kopftuch) wird dem Kopftuch und seinen Trägerinnen eine militärische Konnotation zugeschrieben (vgl. Jäger und Jäger 2007, S. 116), und sie werden mit einer Gewaltsymbolik verbunden.

Die Symbolisierung des Kopftuchs lässt sich nicht nur in Texten realisieren, sondern auch in Bildern. Auf dem Titelblatt DER SPIEGEL (SPIEGEL SPECIAL 1/1998) wird das Symbol Kopftuch nicht isoliert dargestellt, sondern in einem Zusammenhang mit anderen Kollektivsymbolen. Diese bilden daher zusammen ein System, in dem das einzelne Symbol einen

³³⁹ Frankfurter Allgemeine Zeitung, 22.11.2003

³⁴⁰ die tageszeitung, 22.11.2000.

³⁴¹ EMMA 1991, S. 61.

³⁴² Zit. n. Backes 1986.

³⁴³ Zit. n. Pinn/Wehner 1995, S. 195. (Die Belege 157–159 gehen auf Jäger und Jäger 2007 zurück.)

³⁴⁴ Frankfurter Allgemeine Zeitung, 16.07.1998.

weiteren symbolischen Kontext aufruft. Dabei stehen die Kontexte „Bedrohung“, „Fremdheit“, „Gefahr“ mit dem Kopftuch und dem Islam in Verbindung. Die Bedeutung des Wortes *Islam* auf dem Titelblatt wird durch die Abbildung des Kopftuchs zusätzlich repräsentiert. Der auf den Augenbrauen abgezeichnete Krummsäbel signalisiert die Bedrohung, die Gewalt und den Krieg, mit denen der Islam in Verbindung gebracht wird (vgl. Jäger und Jäger 2007, 117 f.). Des Weiteren verweisen Jäger und Jäger (2007) auf den Gebrauch der Präpositionen auf dem Titelblatt. Die Formulierungen und die Präpositionen „unterm Kopftuch“ bzw. „hinterm Schleier“ evozieren den Eindruck, dass es etwas gibt, das verhüllt oder verborgen werden soll. Das Titelbild versieht indirekt oder auch direkt den Islam mit negativen Bedeutungen wie Unterdrückung, sich verhüllen/verbergen, Weltmacht, Rätsel, Krieg und Gefahr (vgl. Schiffer 2004, S. 80 f.). Ähnliche Konnotationen erregt das Titelblatt „DER SPIEGEL“ 52/2007. Hier sieht man aber kein Gesicht. Vor einem schwarzen Hintergrund erscheint nur der Schleier. Der Gebrauch der schwarzen Farbe kommt häufig in Verbindung mit dem Thema Islam vor. Der Titel „Das mächtigste Buch der Welt“ evoziert zusammen mit der Schwärze und dem Kopftuch die „Bedrohung“, die „heimliche Gefahr“, die wir nicht genau erkennen können.



Die Symbolisierung des Kopftuchs geht also mit anderen Symbolen wie ‚Krummsäbel‘, ‚Schwert‘ oder ‚Dunkelheit‘ einher. Die negative Symbolisierung des Schleiers täuscht über die Bedeutung des Kopftuchs für die es tragenden Frauen hinweg und greift sie stattdessen an. Sie werden als Individuen mit sehr negativen Konnotationen versehen. Das wurde durch tradierte Topoi im Kollektivgedächtnis verankert. Dies hat erhebliche Auswirkungen auf das soziale Feld der Kopftuchtragenden. Die negative Symbolisierung des Kopftuchs führt dazu, dass es stark emotional aufgeladen ist, so dass das Kopftuch und die es tragenden Frauen eventuell gesellschaftlich abgelehnt werden. Vor allem im beruflichen Bereich haben kopftuchtragende Frauen schlechtere Chancen. Im Dezember 2016 wurde beispielsweise eine

muslimische Erzieherin aus Mannheim aufgrund ihres Kopftuches abgelehnt. Nachdem die Erzieherin zu einem Vorstellungsgespräch eingeladen wurde und die Leiterin des Kindergartens ihr einen Hospitationsplatz für einen Tag angeboten hatte, wurde sie während der Hospitation von der Geschäftsführerin des Kindergarten-Trägers ins Büro zitiert und auf ihre islamische Kleidung angesprochen. „Sie haben ja so etwas wie einen Burkini an“,³⁴⁵ so die Geschäftsführerin. Nach diesem Gespräch wurde die Hospitation von Frau Çelik abgebrochen und sie erhielt keine weitere Rückmeldung von der Kindertagesstätte.³⁴⁶ In Stuttgart lehnte eine Zahnarztpraxis die Bewerbung einer muslimischen Kopftuchträgerin um einen Ausbildungsplatz ab und legitimierte ihr Handeln mit der Tatsache, dass die Bewerberin ein Kopftuch trug. Die Antwort der Zahnarztpraxis lautete: „Wir stellen keine Kopftuchträgerinnen ein und verstehen auch nicht, wie Bewerberinnen sich diese Toleranz vorstellen können.“³⁴⁷ Eine uneingeschränkte berufliche Karriere von muslimischen Frauen mit Kopftuch stößt häufig auf Ablehnung vonseiten der Mehrheitsgesellschaft. Kopftuchträgerinnen haben schlechtere Chancen, so das Ergebnis einer groß angelegten Studie von Doris Weichselbaumer von der Universität Linz in Österreich. Weichselbaumer führte einen Feldversuch durch: Sie verschickte fast 1500 fiktive Bewerbungen an Unternehmen in Deutschland und analysierte die Rückmeldungen der Personalabteilungen. Das Ergebnis zeigt, dass wer einen türkischen Namen hat oder ein Kopftuch trägt, bei Bewerbungen deutlich schlechtere Chancen hat – völlig unabhängig von der Qualifikation.³⁴⁸ Diese Wahrnehmung des Kopftuchs wird auch gesellschaftlich vertreten. Im Folgenden geht es um einen Apothekenleiter und Inhaber der Farma-plus Apotheke Beuth im Ruhrgebiet, der auf seinem Facebook-Account eine Kundenbeschwerde wegen einer muslimischen Mitarbeiterin mit Kopftuch und seine Antwort darauf veröffentlicht hat:

„Jens Beuth

Apothekenleiter und Inhaber at Farma-plus Apotheke Beuth im Ruhr Park · 203 followers · January 25 at 7:15pm.

Hallo zusammen!

Mal wieder etwas in eigener Sache.

Ich veröffentliche das mal anonym, damit sich jeder seine Meinung bilden kann!

³⁴⁵ IslamiQ, 07.12.2016.

³⁴⁶ IslamiQ, 07.12.2016.

³⁴⁷ SPIEGEL ONLINE, 17.10.2016.

³⁴⁸ SPIEGEL ONLINE, 20.09.2016.

Das erste ist eine Kundenbeschwerde, die mich heute morgen erreichte und das zweite Schreiben ist meine Antwort darauf!

Nachricht: Sehr geehrte Damen und Herren,

da ich mit Erschrecken feststellen musste, dass Sie eine Mitarbeiterin mit muslimischem Kopftuch beschäftigen, haben sie mich und meinen Mann als Kunden verloren. Wir können es definitiv nicht akzeptieren, dass mir durch diese Person nonverbal mitgeteilt wird, ich präsentiere mich also Sexualobjekt und dass meinen Mann unterstellt wird, dass er schon geil wird, sobald er ein paar Haare sieht. Integration läuft auf jeden Fall anders!

Leider muss ich noch ein bestelltes und bereits bezahltes Medikament abholen, aber danach werden mein Mann und ich unsere benötigten Medikamente definitiv bei Ihrer Konkurrenz erwerben...

Mit kopftuchlosen Grüßen

XXXXXXXXXX

Sehr geehrte Frau XXXXXXX,

ich glaube zwar, dass wir uns noch aus gemeinsamen Schultagen an der XXXXX-Schule (Sie noch als XXXXXXXXX) kennen, allerdings ist es mir doch lieber, beim „Sie“ zu bleiben. Das geehrte hätte ich mir auch sparen können, aber mir fiel keine passende Anrede ein.

Normalerweise erwarten Sie jetzt, dass ich als Geschäftsmann einen floskelhaften Brief schreibe, Sie um Verständnis bitte oder mich für irgendetwas entschuldige, die Mitarbeiterin kündige oder Ihnen anbiete, zukünftig von jemand anderem bedient zu werden. Das ist aber nicht der Fall!!!

Das Leben ist zu kurz, um andere zu kritisieren, Druck auszuüben u.ä.

Ich beschäftige Christen, Muslime und Atheisten, dicke, dünne, große und kleine Frauen und Männer, von jung bis alt, blond bis schwarzhaarig, lange, kurze und auch ohne Haare! Wir haben Autofahrer/innen, Motorradfahrer/innen und nichtmotorisierte Mitarbeiter/innen, tätowierte, gepiercte, hellhäutige und Menschen mit dunklerer Hautfarbe. Außerdem haben wir Mitarbeiter/innen, die Fleisch essen, Vegetarier und Veganer. Fußballfans vom VfL 1848, S04 und BVB 09 und nichtinteressierte! Ein Querschnitt aus der Bevölkerung!

Ich freue mich sehr, daß Sie selbst einsehen, beim nächsten mal in eine andere Apotheke zu gehen, da Sie bei uns definitiv nicht erwünscht sind. Da wir aber einen gesetzlichen Auftrag zur Versorgung der Bevölkerung mit Arzneimitteln haben, werden wir Sie im Notfall trotzdem fachgerecht und freundlich als Patientin begrüßen! Ist das nicht geil???

Ihr bestelltes Medikament dürfen Sie gerne bei uns abholen, wir erstatten Ihnen aber auch gerne den Betrag und geben Ihnen das Rezept zurück, falls Sie das Medikament lieber in einer „kopftuchlosen“ Apotheke erwerben wollen. Und ja, Integration läuft anders, zumindest als Sie denken! Aber vielleicht möchten Sie sich ja noch selbst in Zukunft in die Gesellschaft integrieren und damit aufhören zu intrigieren!

Mit Ihrem Einverständnis schicke ich Ihren Brief und meine Antwort sehr gerne zusätzlich über facebook, dann kann sich jede/r Leserin/Leser ihre/seine eigene Meinung bilden!!!

P.S.: was ist eigentlich ein muslimisches Kopftuch???

Jens Beuth e.K.

farma-plus Apotheke Beuth im Ruhrpark

Am Einkaufszentrum 8

44791 Bochum“ (sic)³⁴⁹

Die Debatten und Vorfälle über das Kopftuch zeigen, dass das Kopftuch nicht einfach auf Ablehnung stößt, sondern es wird gesellschaftlich darum gestritten, ob muslimische Frauen mit Kopftuch gleichberechtigt ihrer beruflichen Tätigkeit nachgehen dürfen bzw. sollen.

6.4.2. Die Moschee

Das deutsche Wort *Moschee* geht auf das arabische Wort *masğid* zurück und stammt vom Verb *sağada*, das auf Deutsch „sich niederwerfen“ bedeutet. Das Wort *masğid* ist ein Ortsname, also „die Stelle der Niederwerfung“. Die Verwendung des Wortes *Moschee* im Islamdiskurs zeigt dagegen, dass das Wort *Moschee* von der ursprünglichen Bedeutung, also der „Stelle der Niederwerfung“ abweicht. Die zunehmende Sichtbarkeit der Moscheen in den letzten Jahren erregte Aufmerksamkeit und manchmal auch Ablehnung. Eine offizielle Zahl der Moscheen in Deutschland gibt es bis jetzt nicht. Eine Studie der Zeitung „Die Zeit“ spricht von 16 Mal mehr Kirchen als Moscheen in Deutschland. Nach Schätzungen der Wochenzeitung gibt es in Deutschland 2.750 Moscheen gegenüber 25.000 christlichen Gotteshäusern. Die Wörter *Moschee* und *Minarett* symbolisieren vor allem in letzter Zeit das Konzept Islam.

Mit der gesellschaftlichen Auseinandersetzung um Themen wie Moscheebau in Deutschland und Minarett-Verbot in der Schweiz sind die Ausdrücke *Moschee* und *Minarett* zum Bestandteil heftiger Debatten geworden. Dabei weist die Variante *Hinterhofmoschee* auf eine Phase, in der die ersten Gastarbeiter kleine Moscheen in Hinterhöfen errichteten: „Im Augenblick betreibe sie [Milli Görüs] den ‚kollektiven Aufstieg‘ der Hinterhofmoscheen in das allgemeine Stadtbild und versuche, den Islam in Deutschland sichtbar zu machen.“³⁵⁰ Zudem drückt die Variante *Hinterhofmoscheen* die Emotionen der Verborgenheit und Unsichtbarkeit aus. Die gesellschaftliche Auseinandersetzung um Ausdrücke wie *Moschee* und *Minarett* lässt sie präsent in Kontexten der zunehmenden Sichtbarkeit des Islams vorkommen. Ausdrücke wie *Moschee* und *Minarett* symbolisieren in vielen Textbelegen nicht den Islam, sondern die Ausbreitung des Islams. Die Moschee als Sinnbild fungiert für die Religiosität oder die Gläubigkeit der Muslime. Der Besuch einer Moschee deutet direkt auf eine religiöse Lebensweise hin:

³⁴⁹ <https://www.facebook.com/jens.beuth/posts/1276015375758366>

³⁵⁰ Frankfurter Allgemeine Zeitung, 03.11.2003

Die Bindung an die Religion, den Islam, ist bei den Türken in Berlin insgesamt und auch bei der jungen Generation gewachsen. 37 Prozent der Befragten, rund 3 Prozent mehr als 1993, besuchen heute regelmäßig eine Moschee. Das ging bei jungen Türken aber nicht mit dem Anstieg religiös fundamentalistischer Tendenzen einher.³⁵¹

Wie das Wort *Moschee* verwendet wird, hat sich in den letzten Jahren aufgrund heftiger Debatten über den Moscheebau, die Radikalisierung von Jugendlichen in einigen Moscheen, die Finanzierung einiger Moscheen durch das Ausland oder ausländische Institutionen oder auch aufgrund der Verbindung zwischen bestimmten Moscheen und Gewalt und Extremismus sehr verschlechtert. In den letzten zehn Jahren wird das Symbol Moschee nur selten neutral oder positiv dargestellt. In diesem Sinn erweist sich die Moschee als religiöse Stätte, wo die Besucher ihre Gebete und Rituale verrichten können, ohne dem Symbol Moschee abwertende Nebenbedeutungen zuzuordnen:

Im vorigen Sommer haben sie in der Gesamtschule Mitte den Islam behandelt und mit der neunten Klasse die Moschee besucht. „Jeder hat einen Tee bekommen“, erzählt Stefan, „das war nicht so wie bei den Deutschen, die oft vermitteln: Wir wollen unter uns sein.“ Als dann die Weltkunde-Lehrerin im Herbst das Thema des Wettbewerbs zur Bearbeitung in Gruppen aufgab, dachte Stefan an die Moschee und tat sich mit den anderen zusammen. Ihnen hatte gefallen, dass sich an diesem Ort alte und junge Menschen, Moslems und Nichtmoslems einfach gut verstehen. Sie haben den Jugendbetreuer der Moschee interviewt, mit anderen Besuchern gesprochen und einen Fotobericht zusammengestellt. „Die Moslems, die dort arbeiten oder einfach nur zum Beten dort sind, gehen sehr freundlich und hilfsbereit auf die Menschen zu, die sich über den moslemischen Glauben informieren wollen“, heißt es im Text.³⁵²

Die Moschee wird auch positiv bewertet, wenn sie neben der Kirche als ein Zeichen der religiösen Toleranz steht: „Vom Miteinander der Religionen zeugt das Minarett der Moschee in Mannheim, das sich neben der katholischen Liebfrauenkirche erhebt.“³⁵³ Im Gegensatz zu den abwertenden Zuschreibungen der Moschee wird in diesem Beispiel ein anderes Bild gezeichnet. Die Grenzziehung zwischen der Religiosität und einem religiösen Fundamentalismus wird im Mainstream-Bild der Moschee oft ausgespart. In vielen Textbelegen deutet das Wort *Moschee* nicht nur auf einen religiösen Lebensstil, sondern auch auf religiösen Extremismus:

Hartnäckig hält sich das Gerücht, Saudi-Arabien wolle Moscheen in Deutschland errichten. Die Botschaft des Landes dementiert das vehement. Vizekanzler Gabriel warnt den Ölstaat davor, Extremismus zu unterstützen.³⁵⁴

³⁵¹ die tageszeitung, 14.01.2000.

³⁵² die tageszeitung, 02.01.2001.

³⁵³ Frankfurter Allgemeine Zeitung, 15.09.2001.

³⁵⁴ SPIEGEL ONLINE, 07.12.2015.

In diesem Textbeleg wird die Errichtung von Moscheen in Deutschland mit dem religiösen Extremismus verbunden. Ein weiterer Textbeleg zeigt außerdem, dass die Moschee nicht nur als konkretes Gebäude fungiert, sondern eine Gegenwelt zu in der westlichen Gesellschaft geltenden Werten darstellt:

22, Studentin, in Deutschland geboren. Cigdem E. ist schon als Kind täglich in die Moschee gegangen. Nach dem Kindergarten, später nach der Schule wurden dort die Kinder betreut, bis die Eltern von der Arbeit kamen. Cigdem konnte den Koran auswendig, bevor sie lesen und schreiben lernte. Welcher Richtung des Islam die dem Wohnort der Familie nächstgelegene Moschee angehörte, das interessierte ihre Eltern nicht. So geriet Cigdem schon als Kind in Gewissensnöte: Ihre Mutter, die damals nicht das vorschriftsmäßige Kopftuch trug, kam ja nach Aussagen ihrer Lehrer in die Hölle! Tagelang hat sie damals mit ihrer Mutter nicht gesprochen. In der Pubertät, „als ich nachzudenken begann“, meint Cigdem, begann eine richtige Glaubenskrise. Für sie, die Abitur machen und studieren wollte, war nach Meinung der Imame eine ganz andere Karriere vorgesehen: möglichst bald heiraten, Kinder kriegen, eine gehorsame Ehefrau sein.³⁵⁵

„Möglichst bald heiraten“, „Kinder kriegen“, „eine gehorsame Ehefrau sein“ sind zudem typische Stereotype, die der Frau im Islam zugeschrieben werden. Eine solche Thematisierung des Wortes *Moschee* geht über das Wort *Moschee* hinaus und schließt das Konzept Islam ein. Außerdem bestätigt solch eine Darstellung des Wortes überholte Stereotype wie die Unterdrückung der Frau, die auf die Religion zurückgeführt werden. So symbolisiert die Moschee eine Abweichung von westlichen Vorstellungen. Die Religiosität oder der religiöse Extremismus deuten in diesem Fall auf einen Gegenentwurf der Integration. Die Moschee wird daher als ein Hindernis für die Integration betrachtet:

So wie in vielen Moscheen in Deutschland der Islam praktiziert wird, erweist er sich als ein Hindernis für die Integration.³⁵⁶

Als gläubiger Muslim besucht Ahmed regelmäßig die Moschee. In der Gemeinde verschweigt er sein Schwulsein, denn für viele der anderen Gläubigen schließen sich Islam und Homosexualität aus.³⁵⁷

In der jüngeren Generation allerdings wächst der Widerstand gegen die Assimilation. Ohnehin bleiben sie „anders“. 760 000 Muslime, fast die Hälfte, leben religiös und gehen regelmäßig zur Moschee.³⁵⁸

Die Andersartigkeit der jüngeren Generationen wird dadurch erklärt, dass sie religiös leben und regelmäßig zur Moschee gehen. Die Desintegration, vor allem bei jüngeren Generationen, wird auf die Religiosität und den regelmäßigen Moscheebesuch zurückgeführt. Die Moschee

³⁵⁵ die tageszeitung, 29.10.2001.

³⁵⁶ Frankfurter Allgemeine Zeitung, 06.06.2007.

³⁵⁷ die tageszeitung, 27.04.2002.

³⁵⁸ Frankfurter Allgemeine Zeitung, 28.01.2003.

steht in diesem Kontext als ein Symbol des Gegenpols. Denn in der Moschee würden Inhalte verbreitet, die im Widerspruch zu den Werten der Mehrheitsgesellschaft stehen. Die Wände der Moschee werden als große Mauern abgebildet, die die Moscheebesucher von der Außenwelt abschotten. Den Moscheen wird vorgeworfen, dass sich in ihnen eine parallele abgeschottete Subgesellschaft entwickeln könne:

Vor allem die größeren Moscheen in Deutschland entwickeln sich zu „Medinas“. Dort praktizieren die Muslime, was sie das Gesetz Gottes nennen. Dort wird eben nicht nur die Spiritualität gepflegt und sich um das Seelenheil der Gläubigen gesorgt, sondern dort wird das Weltbild einer anderen Gesellschaft gelehrt und ein Leben im Sinne der Scharia praktiziert. Dort üben schon Kinder die Abgrenzung von der deutschen Gesellschaft, dort lernen sie die Gesellschaft in Gläubige und Ungläubige zu unterscheiden, dass Frauen den Männern zu dienen haben, dass Deutsche unrein sind, weil sie Schweinefleisch essen und nicht beschnitten sind.³⁵⁹

Die Moschee wird als eine Institution betrachtet und mit anderen staatlichen Institutionen wie beispielsweise der Schule verglichen. Die Rede ist von Lernmethoden und pädagogischen Strategien in der Schule, aber auch in der Koranschule in der Moschee. Die Schule steht in diesem Vergleich für moderne, aufklärende Erziehungsmodelle, die Koranschule in der Moschee hingegen für konservative und mittelalterliche Unterweisung:

Nicht wie in den Koranschulen in den Moscheen, in denen die Kinder lernen, den Koran zu lesen, „ohne ihn zu verstehen“. „Sie sollen Glaubensinhalte nicht nur auswendig lernen, sondern sich auch im Alltag damit beschäftigen“, ist Kesicis Ziel.³⁶⁰

In der Koranschule wird „blinder Gehorsam und unreflektierter Glaube“³⁶¹ beigebracht. Außerdem gewöhnt der Koranunterricht in den Moscheen die Kinder „an patriarchale Strukturen und entfremdet sie ihrem westlichen Umfeld“³⁶². Diese Diskrepanz zwischen zwei gegensätzlichen Konzepten in der Schule und der Koranschule in der Moschee führt letztendlich dazu, dass die Jugendlichen in zwei Welten leben:

Die unterschiedlichen Erziehungsmodelle – Schule und Koranschule – führen zur Spaltung zwischen einer modernen und einer konservativ-religiösen Identität. Identitätskonflikte sind programmiert.³⁶³

Der Schule obliegt deshalb eine wichtige Rolle. Denn in den Schulen soll der vermeintlich schädliche Einfluss der Koranschule gemindert werden:

³⁵⁹ Frankfurter Allgemeine Zeitung, 06.06.2007.

³⁶⁰ die tageszeitung, 01.03.2000.

³⁶¹ Frankfurter Allgemeine Zeitung, 19.05.2016.

³⁶² Frankfurter Allgemeine Zeitung, 19.05.2016.

³⁶³ Frankfurter Allgemeine Zeitung, 19.05.2016.

Sein (Koranunterricht in den Moscheen) schädlicher Einfluss kann allerdings durch den aufgeklärten islamischen Religionsunterricht an den Schulen eingedämmt werden.³⁶⁴

Nach dem 11. September kam das Wort *Moschee* oft im Kontext von Sicherheitsbedenken vor. Des Weiteren haben bestimmte Diskursstränge wie „die Salafisten in Deutschland“ und das „Ziehen deutscher Jugendlicher in den Krieg in Syrien mit dem sogenannten ‚Islamischen Staat‘“ in den letzten Jahren dazu beigetragen, dass das Symbol ‚Moschee‘ negativ belegt wird. Das Symbol ‚Moschee‘ wird aufgrund dessen mit Wörtern wie *Terror* und *Terroristen* in Verbindung gebracht:

Es gibt bisher keine Spur, die die Terroristen des 11. Septembers mit einer amerikanischen oder kanadischen Moschee in Verbindung bringt - wahrscheinlich deswegen, weil die Verachtung Osama Bin Ladins für die assimilierten muslimischen Gemeinden Nordamerikas so groß ist.³⁶⁵

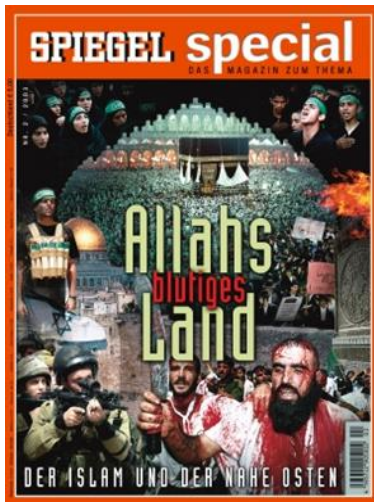
Der deutsche Islamist Christian G. gehört nach Aussage des Angeklagten im Düsseldorfer Terrorprozeß der Al Qaida an. Er habe den zum Islam konvertierten Duisburger in Afghanistan gemeinsam mit Usama Bin Ladin in einer Moschee gesehen, sagte der 26 Jahre alte Palästinenser in einer Vernehmung durch das Bundeskriminalamt, deren Protokoll am Mittwoch vor dem Düsseldorfer Oberlandesgericht verlesen wurde. Der Duisburger sei bei dem Terrornetzwerk als Computerspezialist eingesetzt gewesen und habe in Kandahar in einer Siedlung der Al Qaida gelebt. Er habe sich später mehrfach mit Christian G. und weiteren Al Qaida-Mitgliedern in einer Moschee in Wuppertal getroffen, sagte der Angeklagte, der selbst einer islamistischen Terrorzelle der Al Tawhid angehört haben soll.³⁶⁶

Nachrichten über Razzien und Moschee-Beobachtungen in deutschen Städten waren in letzter Zeit immer wieder Teil der Schlagzeilen in den Medien. Abbildungen von Moscheen in Verbindung mit Waffen, Sprengstoffen, vollverschleierten Frauen und gewalttätigen, bärtigen Männern werden heutzutage in der Presse häufig dargestellt. Man kann hierzu beispielsweise die Titelseite der Ausgabe 2/2003 von SPIEGEL Special heranziehen. In der Ausgabe sind auf der Titelseite die Kaaba, Männer mit Sprengstoffgürtel, andere mit einem Messer in der Hand und Blut auf der Kleidung, Frauen mit Kopftuch und Soldaten mit Gewehren zu sehen. Als Titel steht in der Mitte „Allahs blutiges Land“. Ähnliches zeigt die Titelseite des Magazins Stern (38/2007) unter dem Titel „Wie gefährlich ist der Islam?“, nämlich die Kuppel einer Moschee mit einem Halbmond. Daneben ist ein Mann mit einer schwarzen Maske zu sehen. Der Untertitel „Warum so viele Terroristen Muslime sind“ stellt auch die Verbindung zwischen den Wörtern *Moschee*, *Muslime* und *Terroristen* her.

³⁶⁴ Frankfurter Allgemeine Zeitung, 19.05.2016.

³⁶⁵ Frankfurter Allgemeine Zeitung, 21.09.2001.

³⁶⁶ Frankfurter Allgemeine Zeitung, 31.07.2003.



In der ARD-Sendung „Bericht aus Berlin“ vom 04.10.2015 wurde in einem Beitrag zur Flüchtlingskrise die Kanzlerin im schwarzen Tschador und hinter ihr der Reichstag mit Minaretten und Halbmond abgebildet.³⁶⁷ Solche Kontexte drängen die Moschee als Symbol in die anti-islamische Diskursdebatte. Das kann man auch an der Debatte um den Moscheebau in Köln ablesen. Dabei wurde das Symbol ‚Moschee‘ von anti-islamischen Kreisen und Islamkritikern negativ besetzt. Die Moschee wird nicht mehr als ein Symbol der islamischen Religion im Allgemeinen betrachtet, sondern meistens als Symbol des politischen Islams oder auch eines gefährlichen Islams bezeichnet. Die Islamkritikerin Necla Kelek bezeichnete beispielsweise die geplante Ditiib-Moschee in Köln als „ein politisches Statement des Islam in Beton“³⁶⁸ und das Minarett als „ein Herrschaftssymbol“³⁶⁹ des Islams. Das Symbol *Moschee* weist heutzutage auf die zunehmende Sichtbarkeit des Islams in den deutschen Städten hin und wird mit Vorwürfen einer Islamisierung Deutschlands verbunden. Der Bau einer großen Moschee in Köln stieß im anti-islamischen Lager auf starke Ablehnung und löste eine zunehmende „Furcht vor einer schleichenden Islamisierung“³⁷⁰ aus. Bernd Schöppe von „Pro Köln“ sieht in dem Bau der Moschee einen „weiteren Schritt zur Islamisierung Europas“³⁷¹. Auch Thomas Bendt glaubt, dass mit der Moschee ein islamistisches Machtsymbol gesetzt werden soll.³⁷² Diese Thematisierung der Moschee in Verbindung mit Gefahren und Ängsten der Mehrheitsgesellschaft begünstigt, dass die Moschee als Kollektivsymbol dem Islam als Religion entnommen wird und als Symbol eines bedrohlichen Gespensts, das in deutschen Städten

³⁶⁷ Der Link zum Video: http://www.tagesschau.de/multimedia/video/video-121499~_bab-sendung-237.html

³⁶⁸ Frankfurter Allgemeine Zeitung, 06.06.2007.

³⁶⁹ Frankfurter Allgemeine Zeitung, 06.06.2007.

³⁷⁰ Frankfurter Allgemeine Zeitung, 12.08.2007.

³⁷¹ SPIEGEL ONLINE, 16.06.2007.

³⁷² Vgl. SPIEGEL ONLINE, 16.06.2007.

mehr und mehr herumschleicht, betrachtet wird. Die sprachliche Darstellung der Moschee beeinflusst die Wahrnehmung der Moschee in der Mehrheitsgesellschaft negativ. Im letzten Jahr ist die Zahl der Angriffe auf Moscheen in Deutschland stark gestiegen. 2016 zählte das Bundeskriminalamt im ersten Halbjahr bereits 29 Attacken auf Moscheen, im Durchschnitt wird mindestens eine Moschee pro Woche angegriffen.³⁷³ Ob die sprachliche Darstellung der Moschee als Symbol für den Islam im Zusammenhang mit den zunehmenden Angriffen auf Moscheen steht, kann hier nicht bestätigt werden. Man kann nur davon ausgehen, dass die negative Thematisierung des Symbols ‚Moschee‘ wahrscheinlich über die Rezeption zur Handlung der Rezipienten führt. Die Moschee wird daher nicht nur negativ belegt, sondern sie wird auch abgelehnt und als ein negativ bewerteter Ort angegriffen.

6.4.3. Das Schwert des Islams

Aus den bewaffneten Auseinandersetzungen der islamischen Geschichte, die vor allem mit dem Schwert durchgeführt wurden, etablierte sich das Symbol ‚Schwert‘ im westlichen Kollektivgedächtnis als traditionelles Gewaltzeichen. Dabei wird das Schwert in der Berichterstattung zum Islam nicht nur der islamischen Geschichte zugeschrieben, sondern es symbolisiert heutzutage zudem bestimmte Konnotationen wie Gewalt und Zwang, die oft mit der Religion des Islams verbunden werden. Im folgenden Beleg wird dem Muslim das Schwert insofern zugeschrieben, als es ein Mittel sei, sich mit Andersgläubigen zu verständigen: „Der Muslim hatte dem Christen jede Art von Kompromißverhandlungen verwehrt mit dem Hinweis, sein einziges Argument seien Schwerter, Lanzen und ein großes Heer.“³⁷⁴ Diese Symbolisierung des Schwertes geht laut Mohr (1994a, S. 35) auf die Zeit der Kreuzzüge und die Gefahr durch die Türken zurück. Aufgrund dessen ruft das Symbol ‚Schwert‘ negative Assoziationen wie die historische Angst vor dem Islam hervor und erinnert an negative Kollektivergebnisse wie die Belagerung von Wien. Die wachsende Ausbreitung des Islams sowohl im Nahen Osten als auch an den europäischen Grenzen bis kurz vor Wien war demzufolge nicht seiner Überzeugungskraft zu verdanken, sondern der Kraft des Schwertes:

In den tausend Jahren nach dem Tod Mohammeds im Jahr 632 war die enorme Ausdehnung des Islam im ganzen Nahen Osten bis kurz vor Wien nicht nur überzeugenden Lehrsätzen geschuldet, sondern vor allem der Kraft des Schwertes.³⁷⁵

Das Schwert zeigt sich in diesem Kontext als das Mittel, mit dem die Religion agiert und reagiert. Die Aussage „der Islam hat nichts mit Gewalt zu tun“ wird daher mit tatsächlichen Sze-

³⁷³ Tagesspiegel.de

³⁷⁴ Frankfurter Allgemeine Zeitung, 18.01.2001.

³⁷⁵ die tageszeitung, 22.04.2002.

nen bestritten, in denen Muslime da und dort, in der Wirklichkeit, in einem Film oder auf einem Bild ein Schwert in der Hand tragend dargestellt werden:

Wenn all dies tatsächlich nichts mit dem Islam zu tun hat, warum gibt es dann überall in der Welt Sympathie-Kundgebungen für Usama Bin Ladin und die Al Qaida? Warum haben sich zehntausend mit Schwertern und Äxten bewaffnete Männer an der pakistanisch-afghanischen Grenze versammelt, nachdem ein Mullah zum Heiligen Krieg aufgerufen hatte?³⁷⁶

Das Schwert symbolisiert in diesem Fall nicht nur ein Stück Metall als Waffe, sondern auch das Konzept Gewalt in Bezug auf Islam und Muslime, was sich im Gedächtnis verfestigt: „aber in der einen Hand der Koran, in der anderen das Schwert – das ist kein Islam.“³⁷⁷ Diese Darstellung des Symbols ‚Schwert‘ führt zudem zu weiteren Konnotationen im Islamdiskurs. Denn wenn die Rede von dem Schwert des Islams ist, so werden andere positive Werte wie beispielsweise Toleranz, Frieden etc. dem Islam abgesprochen. Dabei sei das Gerede von der Toleranz des Islams in diesem Zusammenhang „barer Unsinn“³⁷⁸ denn „der Prophet habe mit dem Schwert die Feinde des Islam vernichtet“³⁷⁹. Zu den Eigenschaften der Kollektivsymbole gehört, dass sie eine „syntagmatische Expansivität“ (Jäger und Jäger 2007, S. 44) auslösen, das heißt, sie lassen sich weitererzählen. Bei der symbolischen Darstellung des Islams kommt es häufig vor, dass nicht nur ein Symbol dargestellt wird, sondern eine Kombination von Symbolen eingesetzt wird. Wie in einem Netz verbindet sich jedes Symbol mit dem anderen durch einen gemeinsamen Faktor, der kontextuell bedingt ist. Diese Darstellungsweise begünstigt eine Bedeutungszuschreibung, indem die Symbole einander verstärken und verfestigen. Die Symbolkombination kann einen Sinnzusammenhang verstärken oder auch manchmal den Gegensatz ausdrücken. So stellt sich das Symbol als eine „komplexe semantische Kette“ (Link/Link-Heer 1994, S. 45) dar, die weiter ausgesponnen wird. Das Symbol ‚Schwert‘ wird beispielsweise mit anderen Symbolen verwendet, mit denen im öffentlichen Diskurs eine Symbolkombination entwickelt wird. Aus einem ähnlichen semantischen Feld kommen weitere Symbole wie beispielsweise ‚Feuer‘:

Von einem toleranten Islam kann in dessen wahhabitischen Variante keine Rede sein. Die Familie Saud und ihre Gefolgschaft verhalten ihren Ideen und ihrem Machtanspruch über nahezu zwei Jahrhunderte hindurch mit Feuer und Schwert zum Durchbruch.³⁸⁰

Kollektivsymbole lassen sich nicht nur weitererzählen, sondern zu ihnen lassen sich auch Gegensymbole bilden. Dabei dienen die Symbole zudem als Bewertungsmerkmale. Das zeigt

³⁷⁶ Frankfurter Allgemeine Zeitung, 05.11.2001.

³⁷⁷ Frankfurter Rundschau, 27.02.1999.

³⁷⁸ Frankfurter Rundschau, 26.07.1999.

³⁷⁹ Frankfurter Rundschau, 26.07.1999.

³⁸⁰ Frankfurter Rundschau, 13.08.1999.

sich beispielsweise, wenn das Symbol ‚Schwert‘ im Gegensatz zum Symbol ‚Feder‘ verwendet wird. Wenn Ayan Khirsi Ali in „DER SPIEGEL“ sagt: „Ich kämpfe mit der Feder, sie wollen mich mit dem Schwert erschlagen“³⁸¹, dann ist offensichtlich, in welchem Verhältnis ‚Schwert‘ und ‚Feder‘ zueinander stehen und welchen Wert das jeweilige Objekt hat. Das Wort *Schwert* hat sich allmählich zusammen mit dem Wort *Islam* zu einer Metapher entwickelt, also „das Schwert des Islams“, die dadurch gängig wurde, dass sie als Titel für Bücher, Fernsehserien etc. verwendet wurde. Der Titel „Das Schwert des Islam“ für eine Fernsehserie von Peter Scholl-Latour ist bekannt. „Das Schwert des Propheten – die schnelle Ausbreitung des Islam“ ist ebenfalls ein bekannter Titel einer ZDF-Serie.

6.4.4. Die gefährliche Masse

Ein oft wiederholtes Symbol ist die ‚Masse‘, wodurch der Islam sowohl in zahlreichen Bildern als auch in vielfältigen Texten symbolisiert wird. Bei dem Symbol ‚Masse‘ erinnert man sich an viele Bilder in Zeitungen, Zeitschriften und im Fernsehen, auf denen eine Vielzahl von Menschen als ‚Masse‘ abgebildet wird. Mit den Bildern und Video-Ausschnitten von (meistens muslimischen) Massen wird dem Rezipienten suggeriert, dass diese Masse unkontrollierbar und verführbar sei (vgl. Mohr 1994, S. 36). Ein sehr bekanntes Beispiel dafür ist das Bild der Muslime in Mekka, auf dem gleichzeitig Tausende oder sogar Millionen die gleiche Bewegung ausführen oder sich dort in einer Moschee beim Gebet gemeinsam niederwerfen:

Tag für Tag verneigen sich, hingezogen wie zum Kraftzentrum eines gewaltigen Magnetfeldes, Moslems zwischen Djakarta und Dakar, zwischen Senegal und Sumatra in Richtung Mekka, dem heiligsten Ort des Islam. Bis zu fünfmal täglich murmelt ein Fünftel der Menschheit dabei die Bekenntnisformel: „La ilaha illa 'llah, Muhammadun rasulu 'llah“ – „Es gibt keinen Gott außer Allah, Mohammed ist der Gesandte Gottes“.³⁸²

Das Stereotyp Masse wird im Mediendiskurs zum Islam detailliert ausgearbeitet. In einer weiteren Szene wird es durch halbnackte Männer illustriert. Die unterschwellige Botschaft solcher Symbole zielt auf eine Angstphantasie:

Die physische Aufrüstung der Körper vermittelt Unerschrockenheit und Härte gegen sich selbst, politisch gewendet Aggression. Gefahr aus dem Osten wird somit verstärkend symbolisiert. Die ausdrückliche Drohung mit der Geschichte ruft Bilder des Schreckgespenstes ›orientalische Grausamkeit‹ hervor.³⁸³

³⁸¹ SPIEGEL ONLINE, 13.06.1994.

³⁸² SPIEGEL ONLINE, 01.02.1993.

³⁸³ Der Beleg geht auf Mohr 1994, S. 35 zurück.

Die Darstellung des Symbols ‚Masse‘ erfolgt gelegentlich in einer Weise, dass der Rezipient den Eindruck bekommt, dass diese Masse, ihre Bewegungen und ihre Aktionen irgendwann gegen ihn gerichtet werden könnten:

Oft stehen auch einige Männer rauchend und miteinander redend vor der Tür, um nach einer Weile wieder hineinzugehen. Es ist ein friedliches, entspanntes Bild. Dagegen haben mich Filmaufnahmen muslimischer Großveranstaltungen, bei denen Massen gleichgekleideter Männer, dicht aneinandergedrängt, mit der Stirn auf dem Boden lagen, immer befremdet und abgestoßen. Ich empfand diese hingestreckten Menschenleiber als eine kritische Masse unberechenbarer Energien, die von der lautsprecherverstärkten Stimme des Imams beherrscht und zu Teilen eines mächtigen Gesamtwillens verschmolzen werden.³⁸⁴

Die Abbildung der Masse wird im Großen und Ganzen mit den Muslimen identifiziert, die sich „derzeit wie Bullen sehr begrenzter Intelligenz und Auffassungsgabe (benehmen), wenn sie wegen einiger schlechtgemachter Karikaturen außer Rand und Band geraten“ (Jäger und Jäger 2007, S. 140). So werden Muslime und Araber in ihren Heimatländern als Randalierer, als wilde Bullen, die man reizen und aufhetzen kann, dargestellt (vgl. Jäger und Jäger 2007, S. 138) dar. Das Symbol ‚Masse‘ wird nicht nur in Bildern und in Texten dargestellt, sondern auch in Filmen und Serien, die sich mehr oder weniger auf das Thema Islam beziehen.³⁸⁵

Die Abbildung der gefährlichen Masse findet auch in literarischen und publizistischen Werken statt. Bei Scholl-Latour beispielsweise wird durch sprachliche Mittel und Ausdrücke wie „uferlose Gemeinde der Muslime“, „mitten im muslimischen Meer“³⁸⁶ das massenhafte Auftreten der Menschen islamischen Glaubens dargestellt. Wenn es um die Anzahl der Muslime geht, wird dies mit dem Symbol ‚Masse‘ bezeichnet: „Die Massen islamischer Gläubiger machen heute schon ein Fünftel der Menschheit aus, und ihr Anteil steigt.“³⁸⁷ Außerdem wird das Symbol ‚Masse‘ an steigende Religiosität geknüpft. Durch Aussagen wie „zahllose neue Moscheen füllen sich“ [...] mit frommen Betern aller Altersklassen und Stände, Koranschulen

³⁸⁴ Frankfurter Allgemeine Zeitung, 14.06.2007.

³⁸⁵ Bei einem Ausschnitt aus der Serie „Das Schwert des Islam“ von Peter Scholl-Latour analysiert Mohr (1994b, S. 132 f.) ein Hintergrundbild, das durch das Symbol *Masse* bezeichnet wird: „Peter Scholl-Latour ist Sender, ›verzählt‹, ›behauptet‹ mit sparsamer, aber nachdrücklicher Gestik. Die Bildeinblendung im Hintergrund bleibt dagegen starr. Sie besteht im vorliegenden Fall aus dem Foto einer demonstrierenden Menge. Da dieses Bild wie alle anderen Hintergrundbilder in den Studioszenen nicht erklärt oder angesprochen wird, dient es im Wortsinn der unterschweligen Information. Die Menschen stehen dichtgedrängt. Der Ausschnitt ist so gewählt, daß eine räumliche oder zahlenmäßige Begrenzung der Menschengruppe nicht erkennbar ist. Uferlosigkeit ist ein erstes Konnotat. Ein zweites die zeichenhafte Verdichtung von Menge zu Masse. Auch ein Rahmen des Bildausschnitts fehlt hier – im Gegensatz zu anderen Teilen der Serie. Damit tritt als drittes die Botschaft ›Bedrohung‹ hinzu: die erregte Masse scheint ins Studio zu dringen und von dort direkt in unser Wohnzimmer. Doch zwischen den Zuschauern und der brodelnden Gefahr sitzt Peter Scholl-Latour“ (Mohr 1994b, S. 132).

³⁸⁶ Die Textbelege gehen auf Kuske 1994, S. 123 zurück.

³⁸⁷ Die Zeit (Online-Ausgabe), 01.08.2002.

finden starken Zustrom“³⁸⁸ wird die gefährliche Masse als islamisch erklärt und mit Gewalt konnotiert:

[...] aus den Suren des Koran klingt eine ganze Folge von eindeutigen Appellen an die Gläubigen. Sie sollen auf dem Wege Allahs streiten, sie sollen töten und getötet werden, oder vernichten, um des Paradieses und der himmlischen Gartens teilhaftig zu werden. Muslime sind also per se religiös fanatisch und mordlüstern.³⁸⁹

Mit Aussagen wie diesen wird ein Bild von der gewalttätigen muslimischen Masse gezeichnet. Zu den Gefahren der Masse gehört außerdem, dass sie leicht gesteuert werden kann. Der politische Islam nutzt schlechte Lebensbedingungen aus und zielt strategisch darauf ab, die Massen aufzuhetzen:

Die Strategie des politischen Islam sei es, auf diese Ungerechtigkeit zu setzen und damit Massen zu mobilisieren.³⁹⁰

Die Ideologie des politischen Islam Bin Ladens und der Taliban surft auf der Ungerechtigkeit der Globalisierung und der Bereicherung der Eliten in der arabischen Welt. Sei es in Saudi-Arabien, in Syrien, in Tunesien oder in Algerien. Damit lassen sich Massen mobilisieren.³⁹¹

In Verknüpfung mit dem Symbol ‚Masse‘ werden weitere Symbole bedient. Dazu gehören Kleidung und Schriftzüge. Zu der Masse gehören außerdem fremde Kleidungsstücke, die das Fremde und Unzugehörigkeit symbolisieren. Die abweichenden Kleidungsstücke und Schriftzüge sind daher ein Symbol der Distanzierung von der Mehrheitsgesellschaft.

6.4.5. Orte als Symbole

Im Islamdiskurs werden bestimmte Orte und Länder dargestellt, die symbolisch für die islamische Religion beziehungsweise für die islamische Kultur stehen. Historische, kultische Städte wie Mekka und Medina werden im Islamdiskurs als zentrale Symbole des Islams betrachtet:

Zu den Projekten, die den Unternehmer zum vielfachen Millionär machten, gehört die Erweiterung des Moscheekomplexes von Mekka, des zentralen Heiligtums des Islam.³⁹²

Zudem werden diese Orte mit geschichtlichen Ereignissen des Islams assoziiert: „Mit Hilfe dieser Sympathisanten will Bin Ladin die saudische Königsfamilie stürzen, um eine in seinem Sinn ‚islamische‘ Herrschaft über die beiden heiligen Stätten Mekka und Medina zu errich-

³⁸⁸ Der Textbeleg geht auf Kuske 1994, S. 123 zurück.

³⁸⁹ Zit. n. Kuske 1994, S. 123.

³⁹⁰ die tageszeitung, 13.10.2001.

³⁹¹ die tageszeitung, 20.10.2000.

³⁹² Frankfurter Allgemeine Zeitung, 20.09.2001.

ten.³⁹³ Auf Länder wie den Iran, den Irak, Palästina, Saudi-Arabien und Afghanistan wird mit Blick auf die aktuellen Konflikte, in denen der Islam als Akteur auftritt, Bezug genommen. Aus Reiseerfahrungen werden auch Länder wie Marokko, Tunesien, die Türkei usw. thematisiert. Diese Orte werden nicht nur einfach erwähnt, sondern sie werden auch geschildert. Sie dienen als „ein Mittel zur Charakterisierung der Akteure und Handlungen an diesen Orten und geben so implizit auch eine Bewertung des Geschehens“ (Kirchhof 2009, S. 203). Die Stadt Mekka zum Beispiel wurde auf dem SPIEGEL-Titelblatt (13/2007) als Gegenkonstruktion von Deutschland mit Halbmond und schwarzem Hintergrund abgebildet. Auf dem Titelblatt steht die Überschrift: „Mekka Deutschland – die stille Islamisierung“. Die Überschrift evoziert, dass von Mekka aus eine stille Islamisierung Deutschlands erfolgt. Dies verbindet direkt zwischen der Stadt Mekka als Symbol und Ausdrücken wie *Islamisierung*, *Extremismus* und Gewalt: „Ein frischgebackener Ehemann aus Mekka hat sich von seiner Gattin nur wenige Minuten nach der Eheschließung wegen eines Hochzeitsfotos scheiden lassen.“³⁹⁴

Afghanistan sei das Land, „dessen „wilde Bergkrieger es zum ‚Friedhof für Invasoren‘³⁹⁵ machen“ (Kirchhoff 2009, S. 208). Die Landschaft wird als „zerklüftet wie ein gigantisches Packeisfeld“³⁹⁶ beschrieben. Kargheit, Kälte, Wildnis und Gefahren bezeichnen nicht nur die Landschaft des Landes, sondern stehen auch metaphorisch für die Menschen und ihr Verhalten sowie die politischen Ereignisse (vgl. Kirchhoff 2009, S. 208). Dabei erhalten diese Länder und Orte negative Zuschreibungen und werden als Symbole für Angehörige, Werte und Verhaltensmuster des Islams empfunden. Wenn von Afghanistan die Rede ist, geht es meistens um Krisen und politische Unruhen etc.:

Bis heute ist ihre (die Staatsführer der zentralasiatischen Länder) Rechnung einigermaßen aufgegangen, doch die Alarmzeichen mehren sich. Nicht nur von Afghanistan, auch von der Kaukasus-Region strahlt islamistische Unruhe aus.³⁹⁷

Afghanistan wird daher als der Ort betrachtet, der den religiösen Extremismus darstellt, und wird mit Gruppen wie den Taliban verbunden: „Die radikalislamischen Taliban haben den Gebrauch des Internets in Afghanistan verboten.“³⁹⁸ Diese radikalislamische Orientierung der Taliban wird als Hindernis für den technischen Fortschritt gesehen: „Es gibt allerdings in Afghanistan bisher kaum Computer oder Zugänge zum Internet.“³⁹⁹ Dass Afghanistan oft im

³⁹³ Frankfurter Allgemeine Zeitung, 20.09.2001.

³⁹⁴ Frankfurter Allgemeine Zeitung, 29.07.2003.

³⁹⁵ DER SPIEGEL, 40/2001.

³⁹⁶ DER SPIEGEL, 42/2001.

³⁹⁷ Frankfurter Allgemeine Zeitung, 07.05.2001.

³⁹⁸ Frankfurter Allgemeine Zeitung, 14.07.2001.

³⁹⁹ Frankfurter Allgemeine Zeitung, 14.07.2001.

Zusammenhang mit Namen wie Taliban und Bin Laden erwähnt wird, verbindet es ständig mit Gewalt und Terror. Dies macht „die Taliban, die Afghanistan zur Heimstätte des Terrorismus in der Region“⁴⁰⁰ gemacht haben und den Iran zu „Hochburgen des Fundamentalismus und der Frauenunterdrückung“⁴⁰¹. Stereotype für Frauendiskriminierung werden oft für Afghanistan bestätigt, so dass „angesichts der Frauendiskriminierung in Afghanistan die Finger kribbelten“⁴⁰². Länder wie Afghanistan, Saudi-Arabien und der Iran stehen prototypisch für die Frauenunterdrückung: „In Saudi-Arabien, Afghanistan und anderen Ländern wird sie (die Frau) verschleiert und weggesperrt, dort ist die Geschlechterapartheid total.“⁴⁰³ Die schlechte Situation der Frauen in solchen Ländern wird nicht auf soziale, ökonomische oder politische Faktoren zurückgeführt, sondern mit der Religion begründet: „Überall im Iran sieht man arbeitende Frauen, Frauen in Spitzenpositionen. Natürlich sind die Frauen durch die Gesetze des Islam in ihren Rechten eingeschränkt.“⁴⁰⁴ Auf der anderen Seite werden Orten wie New York und dem World Trade Center überwiegend positive menschliche Charaktereigenschaften zugeschrieben. Sie symbolisieren „Offenheit, Toleranz, Ambition, als Zeichen für die Werte der USA und des Westens als imaginierte kulturelle Einheit“ (Kirchhoff 2009, S. 207).

6.5. Zusammenfassung

Die Analyse des Textkorpus ergibt, dass sich durch die einzelnen Texte hinweg bestimmte inhaltliche Merkmale im gesamten Diskurs stets wiederholen. In diesem Kapitel wurde den zentralen Makrostrukturen nachgegangen, die im Textkorpus abgesehen vom Kontext häufig auftauchen. Zunächst handelt es sich darum, wie bzw. in welcher Form der Islam in der Öffentlichkeit wahrgenommen wird. Da der Islam einen Einfluss auf das Alltagsleben der Muslime ausübt, lässt er sich als ein Lebenssystem verstehen, das über den Bereich Religion hinausgeht. Deshalb wird im Islamdiskurs viel über das Wesen des Islams und sein Verhältnis zur Politik diskutiert. In den meisten Textbelegen wird der Islam nicht als eine religiöse Glaubenslehre betrachtet, sondern oft in politischen Kontexten thematisiert und mit politischen Ereignissen assoziiert. Die zunehmende Präsenz des Islams in den europäischen Städten wird mit Skepsis betrachtet und führt zur Frage nach seinem möglichen politischen Einfluss. In Deutschland wird der Islam in Verbindung mit gesellschaftspolitischen Debatten über Themen wie „Kopftuch“, „Burka“, „Moscheebau“, „Integration“, „Religionsunterricht“ oder „Schwimmunterricht“ gedeutet. Hinzu kommt, dass die Thematisierung des Islams in weiten

⁴⁰⁰ Frankfurter Allgemeine Zeitung, 19.09.2001.

⁴⁰¹ die tageszeitung, 25.03.2000.

⁴⁰² Frankfurter Allgemeine Zeitung, 14.09.2001.

⁴⁰³ die tageszeitung, 29.09.2001.

⁴⁰⁴ die tageszeitung, 24.03.2000.

Teilen mit der Auslandsberichterstattung verbunden ist. Dominierende Elemente der Auslandsberichterstattung, wie Konflikte, Kriege und gewalttätige Auseinandersetzungen im Ausland, werden in Verbindung mit dem Islam undifferenziert assoziiert. Die sprachliche Repräsentation des Islams ist seit der 80er Jahren stark mit politischen Weltereignissen wie der Iranischen Revolution, dem 11. September und neuerdings dem Arabischen Frühling verbunden. Der Islam erscheint bei diesen unterschiedlichen Debatten als Erklärungsmuster für politische und gesellschaftliche Auseinandersetzungen. Dieses Verhältnis des Islams zur Politik wird im öffentlichen Raum abgewertet und als Bedrohung betrachtet. Die fehlende Trennung zwischen Religion und Politik im Islam gilt als Hindernis bei der Integration des Islams in die europäische Kultur. Diese politisierte Darstellung dominiert den gesamten Diskurs, taucht in den meisten Diskursthemen auf und beeinflusst die Wahrnehmung des Islams. Er wird in der Öffentlichkeit durch die politische Sphäre identifiziert: „Der Islam ist und macht Politik.“⁴⁰⁵

Die Wahrnehmung des Islams und der Muslime im westlichen Diskurs hängt damit zusammen, dass sich ein bestimmtes Bild vom Islam und den Muslimen historisch etabliert hat. Fest verankerte Stereotype und Topoi, die sich auf den Islam und die Muslime beziehen, werden historisch von einer Epoche zur anderen überliefert. Solche Stereotype und Zuschreibungen werden mit jedem neuen Ereignis reaktualisiert, und ihr Lexikon findet wieder Verwendung. Historische Ereignisse wie die „Kreuzzüge“ oder die „Türkengefahr“ sind bis heute im Kollektivgedächtnis lebendig und stellen einen festen Bestandteil dessen dar, was im Diskurs ständig beschworen wird. Hinzu kommt eine Beziehung zwischen dem Islam und dem Christentum, die durch Konflikte und Auseinandersetzungen seit der islamischen Expansionszeit von jeher gestört ist. Dies spiegelt sich im Sprachgebrauch bezüglich zeitgenössischer Ereignisse, wie zum Beispiel dem 11. September 2001, wider. Wenn nach dem 11. September gesagt wird „Wir werden die Welt von dem Bösen befreien“⁴⁰⁶ oder der Krieg gegen den Terror als „Kreuzzug“ bezeichnet wird, so zeigt sich, dass die gegenwärtige Wahrnehmung eine tief verwurzelte historische Dimension hat und die alten Stereotype immer wieder reaktiviert werden.

In Deutschland begann die Beschäftigung mit dem Islam und den Muslimen, als sich die Gastarbeiter entschieden, sich auf Dauer in Deutschland niederzulassen. Seitdem richtet sich die Aufmerksamkeit von Wissenschaft, Politik und Öffentlichkeit auf den Islam. Dabei verschwanden die Kategorien Gastarbeiter, Türken und Ausländer, und die Kategorie Muslime

⁴⁰⁵ Frankfurter Allgemeine Zeitung, 06.06.2007.

⁴⁰⁶ <http://www.whitehouse.gov/news/releases/2001/09/20010916-2.html>

nahm ihren Platz ein. Der Islam dient insofern als Konzept für die Identifizierung der in Deutschland lebenden Menschen muslimischen Glaubens. Diese Andersartigkeit der Religionszugehörigkeit der Muslime in Deutschland wird im öffentlichen Diskurs als entscheidende Grenzziehung zwischen den Einheimischen und den als Muslimen markierten Menschen essentialisiert und trägt zur Etablierung eines Selbst- und Fremdbilds in der Mehrheitsgesellschaft bei. So wird im Diskurs den Einheimischen das „Wir“, den Muslimen hingegen das „Sie“ bzw. „die anderen“ zugeschrieben. Dies korrespondiert mit einer Idealisierung des „Wir“ und einer Stigmatisierung der „anderen“. Diese Grenzziehung zwischen der Mehrheitsgesellschaft und den muslimischen Mitbürgern sowie die Essentialisierung der Kategorien Kultur und Religion begünstigte die Bildung zweier Diskursgruppen, die sich voneinander unterscheiden. Demzufolge unterscheidet sich das westliche Menschenbild vom Menschenbild eines Muslims. Der Sprachgebrauch weist darauf hin, dass die Religionszugehörigkeit der Muslime ihre deutsche Identität in Frage stellt. Die Thematisierung des Islams und der Muslime zeigt diese Grenzziehung in dem Maße, dass die Zugehörigkeit zum Islam und den Muslimen zugleich als Ausschluss von der Kategorie Deutsche gedeutet wird.

Diese etablierte Wahrnehmung hätte nicht gelingen können ohne einen Zeichenvorrat an Symbolen und Bildern, der sich in überwiegenden Teilen der westlichen Gesellschaften verbreitet hat und im kollektiven Gedächtnis verankert ist. Diese Kollektivsymbole gelten als Ausdrucksmittel des Unterschieds zwischen der vermeintlichen Ungleichheit der beiden Diskursgruppen. So dienen die Kollektivsymbole im Islamdiskurs nicht nur als Erkennungszeichen der anderen, sondern auch als Ausgrenzungs- und Stigma-Zeichen, um andere Kulturen und Diskursgruppen abzugrenzen. Symbole wie ‚Kopftuch‘, ‚Schwert‘, ‚Moschee‘, ‚Masse‘ etc. werden im öffentlichen Diskurs oft negativ konnotiert und schreiben dem Islam und den Muslimen abwertende Eigenschaften zu. Kollektivsymbole stellen sich zudem wie ein Netz dar, das sich über die Diskurse zieht und ihnen außerordentliche Festigkeit verleiht.

7. Schlagwortanalyse

In diesem Kapitel wird zunächst die sprachliche Konstituierung der islamischen Begriffe im politischen Sprachgebrauch untersucht. Im Anschluss daran wird die Thematisierung der zentralen Wörter *Islam*, *Dschihad*, *Scharia* und *Koran* diskursanalytisch untersucht. Dabei geht es nicht um nur um die Bezeichnungen selbst, sondern auch um deren Derivationen und Ableitungen. Bei dem Wort *Islam* wird beispielsweise nicht nur das Wort *Islam* analysiert, sondern auch seine Ableitungen wie *Islamismus* und *Islamisierung* sowie sein semantisches Netz wie *Muslime*, *muslimisch*, *islamisch*, *islamistisch* usw. Dieses Vorgehen zielt darauf ab, ein Gesamtbild der Schlagwörter im Islamdiskurs und ihrer entstehenden Bedeutungen im öffentlichen Diskurs zu rekonstruieren.

7.1 Der Begriff *Islam*

Im Folgenden wird zuerst das Wort *Islam* in arabischen und deutschen Lexika untersucht, genauer eine Begriffsdefinition angestrebt. Danach wird der sprachliche Gebrauch des Wortes im Untersuchungsdiskurs umrissen. Zu dem Wort *Islam* gehört auch das Wortfeld *Islam*, da viele Wörter im Islamdiskurs wie *islamisch*, *islamistisch*, *Islamismus* aus dem Wort *Islam* stammen.

7.1.1 Der Begriff *Islam* in arabischen und deutschen Lexika

Über den Islam wird in den Massenmedien viel berichtet, kaum wird hingegen etwas über die eigentliche Bedeutung des Wortes *Islam* gesagt. Deshalb ist es wichtig, sich mit der Wurzel des arabischen Wortes *Islam* zu befassen. Dies zielt darauf ab, die Differenz zwischen dem *Islam* im öffentlichen Gebrauch und dem *Islam* in seinen eigenen Quellen aufzudecken. In der arabischen Sprache, ebenso wie in anderen semitischen Sprachen (vgl. von Denffer 1986), werden die einzelnen Wörter in der Regel aus einer aus drei Konsonanten bestehenden Wortwurzel abgeleitet. Die lexikalische Wurzel des Wortes *Islam* geht auf die drei Konsonanten *s-l-m* zurück. Dazu kommen noch die zwei Vokale „a“ und „i“, die aber für die Bedeutung des Wortes wenig entscheidend sind. Aus dieser Wurzel *s-l-m* entwickelt sich ein vielfältiges Wortfeld. Als Wurzel für den Ausdruck *Islam* gilt das intransitive Verb „salima“, das in der arabischen Sprache „wohlbehalten, unversehrt, sicher sein“⁴⁰⁷ bedeutet. Der vierte Stamm des Verbes lautet „’aslama“ und weist im Arabischen auf „sich unterwerfen, sich ergeben, sich verlassen, sich hingeben, sich Gott ergeben erklären“ hin, in Bezug auf den Ausdruck *Islam*

⁴⁰⁷ Vgl. Wehr 1976.

bedeutet das Verb „Muslim werden, den Islam annehmen.“⁴⁰⁸ Zu derselben Wortwurzel gehört außerdem das Verb „sallama“, das „übergeben, sich unterwerfen, sich ergeben, in das Urteil einwilligen“⁴⁰⁹ bedeutet. Aus der Wortwurzel *s-l-m* leiten sich außerdem die drei Nomen „as-Salm“, „as-Silm“, und „as-Salām“ ab, die alle eine ähnliche Bedeutung haben. „As-Salm“ bedeutet „der Friede“ oder „die Versöhnung“, „as-Silm“ bedeutet „die Hingabe“ und „as-Salām“ bedeutet so viel wie „der Frieden“.⁴¹⁰ Dieses Wort ist Bestandteil der islamischen Grußformel „As-Salāmu-‘alaykum“, die auf Deutsch mit „Friede sei mit euch“ zu übersetzen ist. Diese lexikalische Einführung zeigt, dass sich das Wort *Islam* sprachlich einerseits in Bezug auf die Verben „salima“, „’aslama“ und „sallama“ auf Bedeutungen wie „unversehrt sein“, „sich (Gott) ergeben“, „sich unterwerfen“ bezieht. Im Zusammenhang mit den Nomen „Silm“, „Salm“ und „Salām“ hängt das Wort *Islam* mit Bedeutungen wie „Friede“ und „Hingabe“ zusammen. Im religiösen Kontext hat das Wort *Islam* die Bedeutung von „Hingabe an den Willen Gottes.“⁴¹¹

Ahmad von Denffer, ein deutscher Publizist, Islamwissenschaftler und Koranübersetzer, vertritt jedoch eine andere Meinung bei der Interpretation des Wortes *Islam*. Von Denffer (2009) stützt sich in seiner Analyse u. a. auf die englischsprachige Definition des Wortes *Islam*, wie sie in „The American Heritage Dictionary of the English Language“ beschrieben wird. Dort wird *Islam* wie folgt definiert: „Arabisch islam, Unterwerfung, von aslama, sich ergeben, sich in etwas ergeben, aus Syrisch *šlem* Frieden machen, sich ergeben, abgeleiteter Stamm von *šlem*, vollständig sein“. Ausgehend von dieser Definition führt von Denffer die Wurzel des Wortes *Islam* auf das Wort *šlem* aus dem „Syrischen“⁴¹² zurück. *šlem* bedeutet in dieser alten Form „Frieden machen“ (vgl. von Denffer 2009, S. 4).

In seinem Artikel weist von Denffer auf eine Verwandtschaft zwischen der arabischen Wortwurzel س ل م *s-l-m*, die den Wörtern *salām*, *silm*, *salm* (Frieden) und *’islām* zugrunde liegt, und dem hebräischen *shalom* (Frieden) hin. Zudem verweist von Denffer auf einige Passagen im Alten Testament, in denen die hebräische Wurzel „ch-l-m“ mit „Frieden machen“ übersetzt wurde (vgl. von Denffer 2009, S. 4). In den meisten Nachschlagewerken wurde und wird

⁴⁰⁸ Vgl. Wehr und Kropfitsch 1985.

⁴⁰⁹ Vgl. Wehr, Hans: Arabisches Wörterbuch für die Schriftsprache der Gegenwart und Supplement, 4., unveränderte Aufl. Wiesbaden 1976.

⁴¹⁰ Vgl. ebenda.

⁴¹¹ Vgl. Wehr und Kropfitsch 1985.

⁴¹² „Syrisch“ bedeutet hier die „syrisch“ genannte semitische Sprache, die mit dem Aramäischen und dem Arabischen verwandt ist (zit. nach Von Denffer 2009).

bei der Definition des Wortes *Islam* auf die Bedeutung „Ergebung in den Willen Gottes“⁴¹³ oder „Hingabe an Gott bzw. an Allah“⁴¹⁴ hingewiesen. „Frieden“ als eine der etymologischen Hauptbedeutungen bleibt in fast allen Wörterbüchern unerwähnt. Nur wenige Wörterbücher, wie beispielsweise Wahrig, Fremdwörterbuch (2011, S. 450), gehen auf den „Heilzustand“ ein: [arb. ist islam „Heilzustand“, dann „Hingabe“ an Gott].⁴¹⁵ In der Brockhaus-Enzyklopädie wird angemerkt, dass der Name des Islams eigentlich „Eintritt in den Stand des Heils“ bedeutet. Dabei wird vermerkt, dass der Prophet Muhammad der Religionsstifter ist (vgl. Brockhaus Enzyklopädie 1970, S. 256).

Der Gedanke, das Wort *Islam* mit „Eintritt in den Stand des Heils“ zu verknüpfen, geht auf den deutschen Semitisten Mark Lidzbarski zurück. In seinem Artikel⁴¹⁶ über das Wort *Islam* geht Lidzbarski davon aus, dass das Wort „*salām*“ mit dem griechischen „*soteria*“ wiederzugeben sei, was im Deutschen für „Heil“ steht. Wenn das arabische „*salām*“ Heil bedeutete, dann hat „*’aslama*“ als transitives Verb die Bedeutung von „Eintreten in das Heil“ (vgl. von Denffer 2009, S. 8). Diese Definition greift von Denffer als Basis für seine Auffassung auf, Islam als „Frieden machen“ zu übersetzen. Von Denffer baut seine These sprachlich auf der Unterscheidung zwischen *Salām* und *Islam* auf. Wenn die Wurzel *s-l-m* nicht nur Heil, sondern auch Frieden bedeutet, wäre *Salām* auch mit *Frieden* wiederzugeben. *Islam* bedeutet nicht nur „Frieden“, sondern steht für den transitiven Bedeutungsaspekt, nämlich „Frieden machen“ (vgl. von Denffer 2009, S. 8). Diese Debatte über die etymologische Wurzel des Wortes *Islam* ist jedoch für die Darstellung des Islams in der Öffentlichkeit von geringer Bedeutung. Denn ob das Wort *Islam* „Ergebung in den Willen Gottes“ oder „Frieden machen“ bedeutet, beeinflusst die Thematisierung des Islams im öffentlichen Diskurs so gut wie gar nicht. Die Bedeutung des Wortes *Islam* wird nicht durch das Wörterbuch bestimmt, sondern erst durch den Sprachgebrauch gestaltet. Deshalb hat die positive lexikalische Bedeutung des Wortes *Islam* im Arabischen wenig bzw. keinen Einfluss auf die zumeist negative Wahrnehmung des Islams im hiesigen öffentlichen Sprachgebrauch.

Bei der Debatte um die etymologische Wurzel des Wortes *Islam* darf nicht unerwähnt bleiben, dass es bis zum 20. Jahrhundert noch weitere Bezeichnungen sowohl für *Islam* als auch für *Muslime* gab, nämlich das Wort *Mohammedanismus* als Bezeichnung für die Religion sowie

413 Islam [arab. tl. islam; „Ergebung (in Gottes Willen)“], Meyers Enzyklopädisches Lexikon 1974, S. 742; Islam (arab. Ergebung, nämlich in Gottes Willen), Meyers Konversation-Lexikon 1905, S. 48.

414 Wahrig, Fremdwörterbuch 2011, Wahrig, Deutsches Wörterbuch 2001, Duden, das Fremdwörterbuch 2010 und Duden – Deutsches Universalwörterbuch 2011 u. a.

415 Wahrig-Burfeind 2011 #10: 450.

⁴¹⁶ „Salam und Islam“ in der Zeitschrift für Semitistik und verwandte Gebiete. 1 (1922), S. 85–96.

Sarazenen und *Mohammedaner* als Bezeichnung für die Angehörigen des Islams. Der Islamwissenschaftler Peter Heine (2010) weist darauf hin, dass seit der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts die Bezeichnung *Islam* einheitlich verwendet und seitdem das Wort *Islam* mit einer konstanten Bedeutung verbunden wird (Heine 2010, S. 11). Besonders die Bezeichnungen *Mohammedanismus* und *Mohammedaner* waren in der Fachliteratur zum Islam sowie in den Nachschlagewörterbüchern bekannt. Bis heute sind beide Bezeichnungen in den deutschen Lexika verzeichnet. Im Duden Deutsches Universalwörterbuch 2006 wurde das Wort *Muhammedanismus* mit dem Wort *Islam* wiedergegeben:

Muhammedanismus, der; - (bes. Fachspr.): *Islam*.⁴¹⁷

Hans Wehr (1967) hat in seinem Wörterbuch das arabische Wort مسلم (dt. Muslim) durch die Bezeichnung *Mohammedaner* wiedergegeben:

مسلم muslim pl. -un Muslim, Mohammedaner“.⁴¹⁸

Im Sprachgebrauch der hier untersuchten Veröffentlichungen sind die Textbelege für *Mohammedanismus* sehr rar. In den Korpora des Instituts für Deutsche Sprache sind für das Wort *Mohammedanismus* nur 14 Belege vorhanden. Das Wort *Mohammedaner* weist hingegen eine gewisse Häufigkeit auf. Die Verwendung der Bezeichnung *Mohammedaner* weist im Sprachgebrauch darauf hin, dass sie in bestimmten Kontexten herangezogen wird. Wenn es um die Bezeichnungen der religiösen Gemeinschaften geht, wird *Mohammedaner* als synonyme Bezeichnung für *Muslim* verwendet: „Wir haben in einer großen Pressekonferenz, bei der Vertreter aller Religionsgemeinschaften zugegen waren – die Hindus, die Mohammedaner, die Christen –, den Finger in die Wunde gelegt.“⁴¹⁹ Dabei wird das Wort neutral dargestellt. Auch wenn es um die Thematisierung geschichtlicher Ereignisse geht, wird der Ausdruck *Mohammedaner* verwendet. Einige Textbelege zeigen darüber hinaus, dass das Wort *Mohammedaner* in pejorativen Kontexten gebraucht wird: „Die Mohammedaner kopierten die Christen. Und nun bekriegen sich die Anhänger dieser friedlichen Religionen einander aufs Widerwärtigste. Merkwürdig“⁴²⁰.

Die Entstehung der Bezeichnungen *Mohammedanismus* und *Mohammedaner* hängt mit der Wahrnehmung des Islams und seiner schriftlichen Fixierung in Enzyklopädien und Nach-

⁴¹⁷ Duden – Deutsches Universalwörterbuch, 6. Aufl. Mannheim 2006 [CD-ROM].

⁴¹⁸ Wehr, Hans: Arabisches Wörterbuch für die Schriftsprache der Gegenwart und Supplement, 4., unveränderte Aufl. Wiesbaden 1976, S. 389.

⁴¹⁹ Protokoll der Sitzung des Parlaments Deutscher Bundestag am 17.12.2010. 82. Sitzung der 17. Wahlperiode 2009-. Plenarprotokoll, Berlin,

⁴²⁰ die tageszeitung, 27.10.2001.

schlagwerken zusammen. Denn in fast allen Nachschlagwerken wird dem Propheten Mohammed eine zentrale Position zugeschrieben, was im arabischen Sprachgebrauch nicht der Fall ist. Dies lässt sich erklären, wenn man die Definition des Wortes *Islam* in deutschen Lexika nachschlägt. In Wahrig 2001⁴²¹ und 2011⁴²² bedeutet *Islam*: „die von Mohammed begründete Religion“. In Duden 2010⁴²³ bezeichnet *Islam* die Religion, „die auf Verkündigung Mohammeds zurückgeht“. In den Enzyklopädien sieht es nicht anders aus. In Meyers Konversationslexikon wird *Islam* als „die von Mohammed gestiftete Religion“⁴²⁴ definiert und in Meyers enzyklopädischem Lexikon ist die Religion „von Mohammed gestiftet“⁴²⁵. Auch in der Brockhaus-Enzyklopädie wird *Islam* als „die von Mohammed gestiftete Weltreligion“⁴²⁶ bezeichnet. Die Vorstellung von Mohammed hat demzufolge eine fest verankerte Traditionslinie in den Nachschlagwerken und vielleicht auch in der Gesellschaft. Es geht dabei nicht um einen Propheten, dem eine Verkündigung offenbart wurde, sondern um den Stifter bzw. Gründer einer Religion. Von dem Namen des Propheten wurden beide Bezeichnungen, *Mohammedanismus* und *Mohammedaner*, als Bezeichnung für die Religion und deren Anhänger abgeleitet. Mansour (1998) stellt eine Verbindung zwischen den Bezeichnungen *Mohammedanismus* und *Mohammedaner* und der Benennung *Christen* her und führt die Entstehung solcher Bezeichnungen auf die Vorstellung zurück, dass Mohammed die Grundlage der islamischen Religion sei, genauso wie Christus die Grundlage des Christentums ist. In der Analogie wird davon ausgegangen, dass solange die Anhänger Christi ihre Benennung von seinem Namen haben (Christus – Christen), die Muslime ihre Benennung vom Namen ihres Propheten (Mohammed – Mohammedaner) herleiten (vgl. Mansour 1998, S. 85). Die Darstellung des Islams in deutschen Lexika deutet auf einen präsenten Gedanken im Islamdiskurs hin, und zwar, dass man bei der Wahrnehmung des Islams von den westlichen, christlichen Traditionen als Maßstab ausgeht. „Da Christus die Grundlage des christlichen Glaubens ist, wurde angenommen, dass Mohammed für den Islam das bedeutete, was Christus für das Christentum darstellte“ (ebenda S. 85). Deshalb werden die Mohammedaner als „die Anhänger der Lehre

⁴²¹ „Islam, <m.; -s; unz.> von Mohammed Anfang des 7. Jh. begründete monotheist. Religion, bes. in Asien und Afrika verbreitet [arb. ist islam „Heilzustand“, dann „Hingabe“ an Gott]“, Wahrig und Wahrig-Burfeind 2001, S. 693.

⁴²² „Islam, m.;- od.-s (unz) von Mohammed Anfang des 7. Jh. begründete monotheist. Religion, bes. in Asien und Afrika verbreitet; Sy (veraltet) Mohammedanismus [arb. ist islam „Heilzustand“, dann „Hingabe“ an Gott]“ Wahrig-Burfeind 2011, S. 450.

⁴²³ „Islam, der; -[s] <arab. ; Hingabe an [an Gott]>: auf die im Koran niedergelegte Verkündigung des arabischen Propheten Mohammed (um 570–632) zurückgehende monotheistische Religion“, Duden 2010, S. 496.

⁴²⁴ Meyers Konversations-Lexikon 1905, S. 48.

⁴²⁵ Meyers Enzyklopädisches Lexikon 1974, S. 742.

⁴²⁶ Brockhaus 2006, S. 540.

Mohammeds“⁴²⁷ (und nicht als Anhänger des Islams) definiert. Da die Entstehungsbedingungen solcher Bezeichnungen im deutschen Sprachgebrauch nicht unbedingt dem entsprechen, was im arabischen Sprachgebrauch gilt, sind Bezeichnungen wie *Mohammedaner* und *Mohammedanismus* im Arabischen so gut wie unbekannt und spiegeln nicht die Selbstvorstellung der Muslime wider. Solche Bezeichnungen

lassen sich von keiner arabischen Wurzel ableiten und werden von den Muslimen selbst nicht gebraucht, da sie suggerieren, dass im Mittelpunkt der Religion ein Mensch stehe. Diese Begriffe waren zunächst Fremdbegriffe, die anschließend als Vorstellungsentlehnung auch ins Deutsche gelangt sind. In ihnen drücken sich Bilder und von dem (mittelalterlichen) europäischen Kulturerbe beeinflusste Vorstellungen vom Islam aus, die nicht unbedingt dem Selbstbild der Muslime von ihrer Wirklichkeit entsprechen (Mansour 1998, S. 85).

7.1.2 „Der“ oder „ein“ Islam

Schiffauer (1998, S. 420) hebt hervor, dass die Bedeutung des Islams im Diskurs durch ein Machtverhältnis bestimmt wird. Denn der Islam beschreibt sich nicht selbst, sondern er wird beschrieben. „Was der Islam »ist«, stellt sich jeweils historisch als die Position heraus, die sich im Machtspiel der Repräsentation gegen andere durchsetzt“ (Schiffauer 1998, S. 420). Der Islam wird daher „als eine Arena betrachtet, in der zahlreiche Akteure untereinander aushandeln, was der Islam ist“ (Schiffauer 1998, S. 419). Die sprachlichen Auswirkungen der oben genannten Überlegungen zur Konstruktion des Islams hinterlassen ihre Spuren bei der Thematisierung des Wortes *Islam* im Diskurs. Die Analyse des Textkorpus ergibt, dass der Islam nicht als eine einzige geschlossene Einheit im Diskurs auftritt, auch nicht als verbundene Gesamtheit, sondern als Gesamtheit unterschiedlicher Erscheinungsformen, die alle zusammen mit dem Wort *Islam* definiert werden. In der Öffentlichkeit ist daher nicht von einem einzigen Islam die Rede, sondern von mehreren Erscheinungsformen, die mehr oder weniger voneinander zu unterscheiden sind. Die manchmal kontroversen Islamvarianten werden sprachlich durch die Attribuierung abgebildet. So kommen häufig vor dem Wort *Islam* unterschiedliche Adjektive. Mit den unterschiedlichen Adjektiven vor dem Wort *Islam* erfolgt eine Perspektivierung für die allgemeine Bedeutung des Islams. Die Kategorisierung des Islams erfolgt im Diskurs nach unterschiedlichen Maßstäben. Je nach Kontinent wird der Islam klassifiziert. Aus dieser Betrachtungsweise werden bestimmten Kontinenten ihre eigenen Islamversionen zugeschrieben. Daher finden sich im Islamdiskurs die Klassifikationen *asiatischer Islam*, *afrikanischer Islam*, *europäischer Islam* usw.:

⁴²⁷ Wahrig, Gerhard: Deutsches Wörterbuch. Neu herausgegeben von Renate Wahrig-Burfeind. Mit einem „Lexikon der deutschen Sprachlehre“. Gütersloh 1997.

Die Explosionen sind das vorläufig letzte Glied in einer Kette von Zwischenfällen mit scheinbar religiösen Motiven. Sie verändern das Bild eines Landes, das für das tolerante Gesicht des südasiatischen Islam stand.⁴²⁸

Wie Ursula Günther vom Institut für Afrika-Kunde in Hamburg ausführt, hat sich im Laufe der Jahrhunderte ein eigener afrikanischer Islam entwickelt, der sich vom arabischen abhebt und beispielsweise Praktiken des Sufismus, wie den Heiligen- und Gräberkult, ablehnt.⁴²⁹

Die Ausländerbeauftragte der Bundesregierung, Beck, hat dazu aufgerufen, einen „eigenständigen europäischen Islam“ zu fördern.⁴³⁰

So wird das Wort *Islam* gemäß der Herkunft seiner Angehörigen gegliedert. Demgemäß finden wir Varianten wie *arabischer Islam*, *türkischer Islam*, *indischer Islam* usw.

Auf der anderen Seite müssen die sogenannten moderaten Länder mit dabei sein, wenn die USA wirklich Resultate erreichen und eine Konfrontation mit allzu großen Teilen des arabischen Islam vermeiden wollen.⁴³¹

Beide Extreme finden wir sowohl in der Türkei als auch in der türkischen Islam-Diaspora in Westeuropa.⁴³²

So wie es in Afrika einen Afro-Islam gibt, lässt sich in Indien beobachten, dass die dortigen Muslime einen Indo-Islam, also einen anderen als den arabischen Islam, in ihrer Alltagskultur praktizieren.⁴³³

Außerdem wird der Islam nach der Konfession aufgegliedert. Daher erscheinen Versionen wie *sunnitischer Islam* oder *shiitischer Islam*:

Im sunnitischen Islam haben die Gelehrten der Al-Azhar-Universität in Kairo traditionell eine Vorrangstellung.⁴³⁴

Die aus dem schiitischen Islam heraus entstandene Religion hat es besonders in islamischen Ländern nicht leicht.⁴³⁵

Die Länder bzw. die Staaten verfügen ebenso über ihre eigenen Islamversionen wie *deutscher Islam*, *türkischer Islam*, *saudischer Islam* u. v. m:

Schäuble wünscht sich „deutschen Islam“⁴³⁶

Der türkische Islam möchte einen anderen Weg gehen als Iran oder Algerien.⁴³⁷

⁴²⁸ die tageszeitung, 09.12.2002.

⁴²⁹ Frankfurter Rundschau, 20.12.1999.

⁴³⁰ Frankfurter Allgemeine Zeitung, 29.09.2001.

⁴³¹ Frankfurter Allgemeine Zeitung, 21.09.2001.

⁴³² die tageszeitung, 13.12.2002.

⁴³³ die tageszeitung, 13.12.2002.

⁴³⁴ Frankfurter Allgemeine Zeitung, 20.09.2001.

⁴³⁵ Frankfurter Allgemeine Zeitung, 13.11.2003.

⁴³⁶ die Süddeutsche Zeitung, 02.10.2016.

Der saudische Islam hat wenig mit dem afrikanischen gemein, die afghanischen Taliban in einen Topf mit den Muslimen Malaysias zu werfen wäre ungerecht.⁴³⁸

Ferner wird der Islam nach dem Verständnis der Adressaten klassifiziert, demzufolge erscheinen Klassifikationen wie *der revolutionäre Islam*, *der radikale Islam*, *der moderne Islam* usw. Außerdem gibt es Formulierungen wie *der politische Islam*, *der fundamentalistische Islam* usw.

Bei alledem ist festzuhalten, daß der politisch-revolutionäre Islam durch Entwicklungen aus dem islamistischen Lager selbst weitgehend überwunden wurde.⁴³⁹

Das Ausmaß der Verbreitung des radikalen Islamismus in Amerika sei unterschätzt worden und damit auch die Fähigkeit der Islamisten.⁴⁴⁰

Der radikale Islam ist für die ehemaligen Sowjetrepubliken und auch für China eine reale und offenbar wachsende Bedrohung.⁴⁴¹

Die Mehrheit tritt für einen säkularen, modernen Islam ein [...].⁴⁴²

Hier stellt sich die Frage, wie die unterschiedlichen Islamversionen im öffentlichen Diskurs wahrgenommen werden und in welchem Verhältnis sie zueinander stehen. Im Allgemeinen lässt sich grundsätzlich zwischen zwei entgegengesetzten Islamkonzepten unterscheiden. Der radikale, fundamentalistische Islam wird in diesem Zusammenhang geistlich und geografisch der arabisch-islamischen Welt zugeordnet, während die aufgeklärte, liberale, moderate Variante des Islams als Anspruch des Westens dargestellt wird. Den modernen Islam vertreten die Kritiker des radikalen Islams und definieren ihn als eine akzeptable Alternative zum islamischen Fundamentalismus, der den westlichen Werten und der europäischen Kultur entspricht. Die Bezeichnung *Islam* erhält dabei positive Attribute wie: *moderat*, *modern*, *modernisierungswillig*, *aufgeschlossen*, *aufgeklärt*, die zusammen eine (positive) westliche Version des Islams skizzieren. Charakteristisch für dieses Konzept ist, dass es im Einklang mit den westlichen Werten steht und somit keine Bedrohung für die westliche Welt darstellt:

Präsident Abdic erklärt, er vertrete einen „modernen Islam“, der die christliche Welt nicht schockieren soll.⁴⁴³

⁴³⁷ Frankfurter Allgemeine Zeitung, 22.11.2003.

⁴³⁸ Frankfurter Allgemeine Zeitung, 04.01.2003.

⁴³⁹ Frankfurter Allgemeine Zeitung, 22.09.2001.

⁴⁴⁰ Frankfurter Allgemeine Zeitung, 13.09.2001.

⁴⁴¹ Frankfurter Allgemeine Zeitung, 15.09.2001.

⁴⁴² die tageszeitung, 19.09.2001.

⁴⁴³ SPIEGEL ONLINE, 02.07.1994.

Auch hat das Amt für religiöse Angelegenheiten aus Steuergeldern Tausende von Moscheen errichten lassen, um langfristig einen „aufgeklärten“ Islam zu fördern, der mit den Grundsätzen des Kernalismus vereinbar sein sollte.⁴⁴⁴

Der Unterschied der zwei oben genannten Konzepte des Islams zeigt sich in den jeweiligen Zuschreibungen. Die Variante des europäischen Islams wird im Diskurs als liberal dargestellt. Auch den einzelnen europäischen Ländern wird eine Variante des Islams zugeschrieben, die als *liberal*, *modern*, *moderat* bezeichnet wird:

UDO STEINBACH, Direktor des Deutschen Orient-Instituts in Hamburg. Er setzt sich seit langem für einen deutschen Islam ein.⁴⁴⁵

Der Staat fördert zwar den französischen Islam in Sonntagsreden, hat aber nicht die Kraft, ihn mit finanzieller Unterstützung für den Bau von Moscheen und die Schulung von eigenen, französischen Imamen regelrecht ins Leben zu rufen.⁴⁴⁶

Auf der anderen Seite wird den arabischen und islamischen Ländern eine Variante zugeordnet, die abgewertet und mit Adjektiven wie *fundamentalistisch*, *radikal*, *militant* verbunden wird. Diese Variante des Islams steht dem *europäischen Islam* gegenüber. An der Spitze dieser Kategorie stehen Länder wie Saudi-Arabien, der Iran und Afghanistan: „Vom saudischen Islam geht ein konservativer bis fundamentalistischer Druck auf die übrige muslimische Welt aus.“⁴⁴⁷ Diese Islamvariante dient in der arabischen und islamischen Welt als Gegenmodell zum liberalen, moderaten Islam in der westlichen Welt und ist deshalb dort nicht erwünscht:

Die Bemühungen, das Leben in Deutschland nach dem „saudischen“ oder „afghanischen“ Islam zu gestalten, müssen unterbunden werden. Sie bedeuten die Ablehnung eines Zusammenlebens auf den Grundlagen demokratischer Werte in Europa.⁴⁴⁸

Aus dem Erwähnten lässt sich erklären, dass die sprachliche Konstituierung des Wortes *Islam* in der Öffentlichkeit nicht durch die in deutschen Lexika kodierte Bedeutung bestimmt wird. Das Wort *Islam* lässt sich nicht als „auf die im Koran niedergelegte Verkündigung des arabischen Propheten Mohammed zurückgehende Religion“⁴⁴⁹ verstehen, sondern wird erst in den Kontexten konstruiert, in denen das Thema Islam vorkommt. Bei der Thematisierung des Islams gibt es unterschiedliche, mitunter sich widersprechende Diskursstränge. Dabei weist das Wort *Islam* keine feste Bedeutung im öffentlichen Sprachgebrauch auf. Kalwa (2013) schreibt zwar, dass wenn das Thema Islam aufgegriffen wird, es scheinbar einen Konsens über seine

⁴⁴⁴ die tageszeitung, 15.09.2000.

⁴⁴⁵ Süddeutsche Zeitung, 22.03.1999.

⁴⁴⁶ Die Zeit (Online-Ausgabe), 22.11.2000.

⁴⁴⁷ Frankfurter Allgemeine Zeitung, 12.11.2003.

⁴⁴⁸ Die tageszeitung, 10.07.2000.

⁴⁴⁹ Duden-Universalwörterbuch, 2011.

Bedeutung gibt. Doch in der Tat wird erst im Gebrauch ausgehandelt, was eigentlich der Islam ist. Dabei spielen sprachliche Strategien, wie beispielsweise die Attribuierung, eine wichtige Rolle bei der Kontextualisierung des Begriffes. Die Attribuierung des Wortes *Islam* taucht deshalb im Sprachgebrauch als die häufigste sprachliche Strategie auf, da sie die Bedeutung zu präzisieren versucht. Bestimmte diskursive Diskurstraditionen tragen zur Gestaltung des sprachlichen Konstrukts Islam bei.

Neben den oben genannten unterschiedlichen Erscheinungsformen weist die Analyse des Wortes *Islam* im Textkorpus auf zwei Hauptkonzepte hin, die im öffentlichen Sprachgebrauch stark vertreten sind. Es handelt sich zum einen um ein aufgewertetes Islamkonzept und zum anderen um eine abgewertete Erscheinungsform des Islams. Bei der Aufwertung werden dem Wort *Islam* positive Bedeutungskomponenten zugeschrieben. Es fällt hierbei in den Textbelegen auf, dass dieses Konzept überwiegend muslimischen Sprechern zugesprochen wird: „Der Islam ist eine tolerante Religion“, sagt der Universitätssekretär Saeed Khan mit Inbrunst.⁴⁵⁰ Diese positive Bewertung des Islams kommt allerdings wenig in den Textbelegen vor. Man kann davon ausgehen, dass dieses Islamkonzept unterrepräsentiert ist, weil die muslimischen Akteure wenig bzw. kaum Zugang zum öffentlichen Diskurs haben. Das Wort *Islam* wird bei dieser Kontextualisierung mit Hochwertwörtern wie *friedlich* und *tolerant* in Verbindung gebracht. Zur Skizzierung dieses positiven Islambildes werden die negativen Zuschreibungen wie Gewalt(bereitschaft), Bedrohung etc. nicht dem Islam, sondern dem Islamismus zugeordnet. Das heißt, man unterscheidet hierzu zwischen zwei Erscheinungsformen des Islams, die voneinander zu trennen sind, nämlich Islam und Islamismus: „Der Islam ist eine liberale und friedliebende Religion. Fundamentalistische Tendenzen lehnen wir ab, denn sie schaden dem Ansehen des Islams“, sagt Zoufal.⁴⁵¹

Manchmal konzentriert sich die positive Aufwertung auf die geschichtlichen Errungenschaften der islamischen Religion und ihre Verdienste für die Menschheit. Dabei bleibt die Gegenwart des Islams unerwähnt:

Zunächst muß man hervorheben, daß der Islam auf eine mehr als 13 Jahrhunderte alte Religion und Kultur zurückblicken kann, die auf ihrem Höhepunkt einen Zivilisationsprozeß hervorgerufen hat, von dem auch Europa profitierte. Der islamische Rationalismus im Hochislam des frühen Mittelalters, der Glanzperiode des Islam, hat seine positiven Spuren auch in Europa hinterlassen.⁴⁵²

Zwischen dem 9. und dem 12. Jahrhundert fand eine Hellenisierung des Islam statt. Von ihr bis zur europäischen Renaissance führt eine direkte Linie. Die Muslime retteten das antike griechische Er-

⁴⁵⁰ die tageszeitung, 01.10.2001.

⁴⁵¹ Frankfurter Rundschau, 07.10.1999.

⁴⁵² SPIEGEL ONLINE, 01.02.1993.

be vor dem Vergessen und bereicherten es. Darauf konnte die Renaissance aufbauen. So leistete der Islam einen wichtigen Beitrag zur Entstehung des modernen Europa. Diese positiven Impulse sollte ein Dialog in Erinnerung rufen. Geschichte kann damit zur Quelle einer künftigen gemeinsamen Werteorientierung werden.⁴⁵³

Außerdem tritt der Islam als Religion in Verbindung mit anderen Religionen auf. Hierzu wird der Fokus auf die Gemeinsamkeiten der Religionen gelegt. Hervorgehoben werden die geschichtlichen Phasen, in denen Judentum, Christentum und Islam friedlich zusammengelebt und voneinander profitiert haben:

[...] und der Islam hat trotz seines Missionsdranges immer die beiden Schriftreligionen Juden- und Christentum respektiert; so blühte die jüdische Kultur unter muslimischer Herrschaft, und die orthodoxen Völker konnten im Osmanischen Reich immerhin im kirchlichen Raum ihre kulturelle Identität bewahren.⁴⁵⁴

Zugleich weisen die Sprecher darauf hin, dass es noch fundamentalistische Tendenzen gibt, die sie dann ablehnen. Das zeigt, dass auch muslimische Akteure bei ihrer Thematisierung des Wortes *Islam* zwischen mehreren Erscheinungsformen des Islams unterscheiden. Kalwa (2013, S. 201) zeigt in ihrer Analyse zum Großmoschee-Bau-Diskurs in Köln 2007, dass wenn von einem Muslim betont wird, er vertrete „einen offenen, modernen Islam“, dies zugleich bedeute bzw. impliziere, dass es auch einen nicht offenen, unmodernen Islam gebe. Die Sätze „Ich vertrete einen offenen, modernen Islam“ oder „Wir/ich stehen/stehe für einen friedlichen, toleranten Islam“ geben an, dass es einen offenen, modernen Islam gibt, aber gleichzeitig suggeriert die Verwendung des unbestimmten Artikels in solchen Beispielen, dass es zugleich einen anderen Islam gibt, der nicht friedlich und nicht tolerant ist. Die Thematisierung des Wortes *Islam* deckt demzufolge auf, wie der Sprecher den Islam betrachtet. Die bewusste Auswahl sprachlicher Formen wie „Der Islam ist friedlich“ deutet darauf hin, dass der Sprecher den Islam als eine Gesamtheit sieht. Anders sieht es aus, wenn ein Akteur sagt: „Ich vertrete einen friedlichen Islam.“ Dann suggeriert er mit seiner Äußerung gleichzeitig, dass er den Islam nicht als eine Gesamtheit, sondern als mehrere Erscheinungsformen wahrnimmt. Die pejorativen Zuschreibungen bei dem positiv bewerteten Islamkonzept werden personifiziert und einer bestimmten Personengruppe zugewiesen: „Nicht der Islam insgesamt führt einen Kulturkampf gegen den Westen, [...] sondern die Islamisten.“⁴⁵⁵ Mit dieser Differenzierung zwischen unterschiedlichen Erscheinungsformen wird die Religion fragmentiert. In einigen Textbelegen spricht man nicht direkt von der Gefahr des Islams, sondern von einer mili-

⁴⁵³ Die Zeit (Online-Ausgabe), 29.05.2002.

⁴⁵⁴ Die Zeit (Online-Ausgabe), 11.05.2000.

⁴⁵⁵ Frankfurter Allgemeine Zeitung, 18.09.2001.

tanten, politischen Erscheinungsform. Die diversen Aussagen über den Islam spiegeln unterschiedliche gesellschaftliche Vorstellungen wider.

Im Gegensatz zum positiv bewerteten Islamkonzept wird der Islam häufiger negativ bewertet. Die negativ bewertete Islamvariante zeigt sich im Diskurs als Mainstream, der sich durch den gesamten Islamdiskurs zieht. Durch die qualitative Analyse lassen sich bestimmte Kategorien als zentrale Merkmale eines negativen Islambildes rekonstruieren. Es geht hier um die Eigenschaften *gewalttätig*, *extremistisch* und *gefährlich*. Die Gewaltzuschreibung ergibt sich als ein häufiger Kontextpartner des Wortes *Islam*. Der Topos Gewalt gilt deshalb als ein hauptsächliches Element des Islamkonzeptes im öffentlichen Sprachgebrauch. Dabei wird auf Ereignisse in der Geschichte des Islams Bezug genommen,⁴⁵⁶ bei denen es sich um kriegerische Auseinandersetzungen handelt. Die Gewalt wird als ein geschichtliches Merkmal der islamischen Religion erklärt. So heißt es in den Textbelegen, dass der Prophet Muhammad Gewalt ausgeübt hätte, um den Islam zu verbreiten: „Leitbild dieser kaum hundert Mitglieder zählenden Organisation war der Heilige Krieg, den der Prophet Mohammad für die Durchsetzung des Islam führte.“⁴⁵⁷ Dementsprechend wird ein Bild der islamischen Geschichte nachgezeichnet, in dem nur Kriege und Konflikte sichtbar sind. Die Bezugnahme auf die Geschichte mit der Verwendung von bestimmten Ausdrucksmitteln wie *Dschihad*, *Heiliger Krieg*, *Kreuzzüge*, *Schwert* etc. weist auf einen bestimmten Aspekt in der islamischen Geschichte hin, der auf die Gegenwart übertragen wird. Die Gewaltzuschreibung erwies sich als eine Besonderheit der islamischen Religion im Gegensatz zu anderen Religionen: „Mit kriegerischen Mitteln – Dschihad einerseits, Kreuzzüge andererseits – wollte die eine Zivilisation die andere unterwerfen. Dieses kriegerische Bewusstsein ist im Islam bis heute lebendig geblieben.“⁴⁵⁸ Der Islam wird hier besonders betont und mit seinem Namen überpräsentiert und exklusiv genannt: „Monotheistische Religionen, vor allem der Islam, zögen eine Blutspur durch die Geschichte der Menschheit. Unterdrückung sei ihr Gesetz und ein Schuldkomplex ihr Fluch. Wo Friede war, stifteten sie Feindschaft.“⁴⁵⁹ Die Bedeutungskomponente „Gewalt“ wird nicht nur als ein Charakter des Islambildes dargestellt, sondern es wird die Gewaltbereitschaft aus einer theologisch-islamischen Sicht als legitim dargestellt: „Im Koran und den Hadith, den Sam-

⁴⁵⁶ Vgl. Kapitel: Vereinigung von Vergangenheit und Gegenwart 6.2

⁴⁵⁷ die tageszeitung, 17.03.2000.

⁴⁵⁸ Die Zeit (Online-Ausgabe), 29.05.2002.

⁴⁵⁹ Die Zeit (Online-Ausgabe), 12.12.2002.

lungen außerkoranischer Sprüche Mohammeds, ist die bewaffnete militärische Kriegführung vielfach verankert.“⁴⁶⁰

Dieser und ähnliche Textbelege stellen zusammen einen Wissensbestand dar, mit dem das Wort *Islam* assoziiert wird. Viele Aussagen werden als ein endgültiges und feststehendes Urteil dargestellt, die tatsächlich wissenschaftlich zu überprüfen sind. Zu diesen Aussagen gehören beispielsweise folgende:

Im Islam gibt es keine Strafe für den Moslem, der einen Apostaten tötet.⁴⁶¹

Auch dürfe ein moslemischer Vater nach der islamischen Strafgesetzgebung seine Kinder bei moralischen Vergehen töten.⁴⁶²

Gegenwärtige gewalttätige Auseinandersetzungen werden zudem als Beweise dargestellt, die den Zusammenhang des Islams mit Gewalt bestätigen:

Mit der Machtübernahme Chomeinis und der Ermordung des ägyptischen Präsidenten Anwar al-Sadat durch den islamischen Dschihad hat sich der Islam politisch vom Frieden verabschiedet. Die Zeit eines fundamentalistisch geprägten Islam begann.⁴⁶³

Ein häufig wiederholter Diskursstrang behandelt Ausschreitungen zwischen Muslimen und Nichtmuslimen und die mit Gewalt durchgesetzte Zwangsbekehrung von Nichtmuslimen zum Islam. Im Allgemeinen wird dabei der religiöse Charakter der Auseinandersetzungen hervorgehoben. Die Rede von Zwang und Zwangsbekehrung suggeriert, dass der Übertritt zum Islam immer mit Gewalt erfolgt. Umgekehrte Gewaltausübung, also Gewalt gegen Muslime oder Staatsgewalt gegen Muslime kommen hingegen selten zur Sprache:

Bei Massakern militanter Muslime an Christen sind auf den indonesischen Molukken-Inseln nach Angaben von Kirchenmitarbeitern mindestens 93 Menschen getötet worden. Hunderte Einwohner seien überdies mit vorgehaltener Waffe gezwungen worden, zum Islam überzutreten.⁴⁶⁴

Mit Lexemen wie *Krieg, Kriegsführung, Aggressivität, Blut, Blutopfer, Blutspur, Blutvergießen, Waffe, Zwang, Zwangsbekehrung, Unterdrückung, umbringen, töten, gewaltsam, bewaffnet, militant* wird dem Islam die Eigenschaft *gewalttätig* zugeschrieben:

Vor allem im Nahen Osten, Wiege und kultureller Mittelpunkt des Islam, prägen bärtige Ultras zunehmend das Bild eines militanten Islam, der bestimmt ist von „Heiligem Krieg“ und Blutopfern, Fanatismus und Gewalt, Intoleranz und Unterdrückung der Frau.⁴⁶⁵

⁴⁶⁰ die tageszeitung, 17.09.2001.

⁴⁶¹ SPIEGEL ONLINE, 12.09.1994.

⁴⁶² Frankfurter Rundschau, 15.07.1999.

⁴⁶³ Die Zeit (Online-Ausgabe), 18.04.2002.

⁴⁶⁴ die tageszeitung, 06.12.2000.

⁴⁶⁵ SPIEGEL ONLINE, 01.02.1993.

Ein mit der Gewalt verwandtes Phänomen ist der Extremismus. Was genau unter dem Wort *Extremismus* zu verstehen ist, ist politisch und wissenschaftlich umstritten. Dabei wird kritisiert, dass das Wort unscharf ist. Mit der Verwendung des Wortes *Extremismus* wird die Gefahr rechtsextremistischer Gruppen relativiert (vgl. Öztürk 2010, S. 2). Denn obwohl das Wort *Extremismus* in seinem lexikalischen Ursprung auf jede Art von „extremer, radikaler [politischer] Haltung oder Richtung“⁴⁶⁶ hinweist und damit auch Rechts- und Linksextremismus einbezieht, beschränkt sich der Gebrauch vom *Extremismus* im Islamdiskurs auf den *islamischen Extremismus* und wird als synonyme Ausdruck für *Fundamentalismus* und *Islamismus* verwendet. Noch spezifischer ist der Ausdruck *Extremisten* – ohne Vorsilbe wie Rechts- oder Links- –, der sich fast ausschließlich auf Menschen muslimischen Glaubens bezieht. In unserem Fall bezieht sich der *Extremismus* auf die radikale religiöse Haltung oder Richtung, die im Diskurs mit der Bezeichnung *Islam* zusammenhängt. Dabei handelt es sich einerseits um radikale Vorstellungen und Vorschriften des Islams:

In Afghanistan sind mehrere Schüler vom Unterricht suspendiert worden, weil sie nicht den vorgeschriebenen Turban trugen. Der Direktor der Amani-Schule in der Hauptstadt Kabul erklärte am Donnerstag, der Islam verlange zwingend das Tragen des Turbans, wie es von den in Afghanistan regierenden Taliban-Milizen kürzlich befohlen wurde.⁴⁶⁷

Andererseits geht es um die radikale Umsetzung solcher Vorschriften und Vorstellungen:

Die afghanischen Taliban haben pakistanischen Fußballern am vergangenen Wochenende wegen ihrer kurzen Hosen zur Strafe die Köpfe geschoren. Nach ihrer Auslegung des Islam halten die Taliban Shorts auch bei Sportlern für sittenwidrig.⁴⁶⁸

Die Textbelege weisen nicht nur auf eine extremistische Gruppe und ihr Verhalten hin, sondern es wird vielmehr auf das Wort *Islam* als eine extremistische Religion oder einen totalitären, autoritären Glauben Bezug genommen. Auffällig ist in den Textbelegen, die dem Islam einen extremistischen Charakter zuschreiben, dass sie zumeist in einer bestimmten Region lokalisiert werden oder sich auf bestimmte Gruppen beziehen: Afghanistan, Saudi-Arabien oder Iran sind überwiegend diejenigen Länder, von denen in der Darstellung der Publikationsorgane der Charakter „extremistisch“ ausgeht. Die geografische Verortung dieses Phänomens bedeutet zugleich, dass die Kategorie extremistisch zum größten Teil Narrative aus dem Ausland betrifft. Die Kontextualisierung des Wortes *Islam* ist in vielen seiner Facetten mit Diskursaussagen versehen, die sich entweder auf die oben genannten Länder oder auf bestimmte Gruppierungen beziehen. Diese Realitätsausschnitte in Ländern wie Afghanistan,

⁴⁶⁶ Duden Online.de

⁴⁶⁷ die tageszeitung, 30.03.2001.

⁴⁶⁸ die tageszeitung, 19.07.2000.

Iran und Saudi-Arabien werden für die Darstellung des Wortes *Islam* in Deutschland generalisiert. Begrifflichkeiten wie *Islam*, *Islamismus*, *Extremismus* und *Fundamentalismus* werden als typische Denkweise von Muslimen repräsentiert. Die Verbindung des Wortes *Islam* mit der Eigenschaft *extremistisch* wird sprachlich durch die Attribuierung realisiert. Das erfolgt dadurch, dass dem Wort *Islam* Adjektive wie *fundamentalistisch*, *extremistisch*, *militant*, *radikal* oder *kämpferisch* vorangestellt werden:

Im schlimmsten Fall fürchten die Menschen, dass ein fundamentalistischer Islam nach Europa vordringt.⁴⁶⁹

Die andere Möglichkeit ist, dass Bezeichnungen wie *Fundamentalismus*, *Extremismus* oder *Fanatismus* mit Lexemen wie *islamisch* oder *religiös* attribuiert werden:

Die zusammengebrochenen Türme des World Trade Center sind zum Mahnmal gegen Terror und religiösen Fanatismus geworden.⁴⁷⁰

Muslime werden weiterhin explizit oder implizit mit Bezeichnungen wie *Fundamentlisten* oder *Extremisten* identifiziert. Dies geschieht zuweilen mit einer Abgrenzung von der gesamten muslimischen Gemeinschaft. Bezeichnungen wie die *Radikalen*, *Extremisten*, *Fundamentlisten*, *Fanatiker* oder *Glaubensfanatiker* werden dann synonym für die Muslime gebraucht:

Nach Angaben der muslimischen Fundamentalisten ist in Afghanistan die größere der beiden kolossalen Buddhastatuen von Bamiyan weitgehend zerstört.⁴⁷¹

Dieser hatte die Zerstörung aller Statuen im Land angeordnet, weil die Skulpturen nicht mit dem Islam vereinbar seien.⁴⁷²

Zur Beschreibung der Ereignisse in arabischen und islamischen Ländern werden Bezeichnungen wie *Fetwa*, *Strafe*, *Todesstrafe* oder *Vorschrift* aus dem Wortschatzbereich des Islams herangezogen. Die Thematisierung des Islams als gewalttätig und extremistisch schließt die Eigenschaft *gefährlich* ein. Aus den verwandten Zuschreibungen *Gewalt* und *Extremismus* bestätigt sich die Zuschreibung der Bedrohung. Das heißt, dass die Bedrohung des Islams auf der oben genannten Komponente basiert: „Der militante und fundamentalistische Islam bedrohe auch in Deutschland den Frieden und das gesellschaftliche Miteinander.“⁴⁷³ Die Bedrohung entwickelt sich nicht nur aus gegenwärtigen Begebenheiten, sondern deckt sich geschichtlich mit einem Feindbild, das seit den 80er Jahren nach dem Zusammenbruch der Sow-

⁴⁶⁹ die tageszeitung, 05.04.2001.

⁴⁷⁰ Die Zeit (Online-Ausgabe), 18.04.2002.

⁴⁷¹ Frankfurter Allgemeine Zeitung, 10.03.2001.

⁴⁷² die tageszeitung, 12.03.2001.

⁴⁷³ Frankfurter Allgemeine Zeitung, 24.09.2003.

jetunion in Verbindung mit dem Islam gebraucht wird. Seitdem „gebe [es] in Deutschland keine ‚rote Gefahr‘ mehr, sondern nunmehr eine ‚grüne Gefahr‘“⁴⁷⁴. Außerdem kommt dem Adjektiv *fremd* als Bezeichnung für die islamische Religion eine zentrale Funktion zu. Wird die Bedrohung als *fremd* bezeichnet, so steigt der Bedrohungsgrad an. Denn eine fremde Bedrohung kann nicht genau bestimmt werden und ist nicht greifbar. Ruf (2009) hebt hervor, dass diese Fremdkategorisierung der Globalisierung und der Transnationalisierung von Migration, Lebensstilen und Kulturmustern entspricht, denn „der Feind steht nicht mehr an den Grenzen, er bedroht uns nicht mehr mit klassischen Armeen, er ist hier, unter uns, überall“ (Ruf 2009, S. 123):

Ob man es wahrhaben will oder nicht: Zahlreiche europäische Staaten betrachten den Islam noch immer als fremdes, bisweilen sogar gefährliches Phänomen, in jedem Fall aber als destabilisierenden Faktor.⁴⁷⁵

Der Islam in Europa werde in den Schulbüchern noch immer als Fremdkörper und Gegensatz zur jüdisch-christlichen Tradition aufgefasst.⁴⁷⁶

Die Verbindung der islamischen Religion zur Politik⁴⁷⁷ weist in den Textbelegen eine Gefahr auf. So wird die Religion mit Schlagwörtern wie *Islamismus*, *islamistisch*, *Islamisierung* wahrgenommen. Diese Verbindung des Wortes *Islam* mit der Politik prägt es so, dass der Islam im öffentlichen Diskurs mit unterschiedlichen Bedrohungen im In- und Ausland verknüpft wird. Dementsprechend tritt die Religion als ein lebendiger Akteur auf, der bei vielen gesellschaftlichen Auseinandersetzungen drastisch erscheint. In Bezug auf Sarrazins Aussage „keine andere Religion in Europa tritt so fordernd auf“ (Sarrazin 2011, S. 292) weist Kalwa (2013, S. 295) auf die Tatsache hin, dass der Islam im Beispiel durch das Verb *auftreten* personifiziert wird. In der Berichterstattung zu dem Thema Islam wiederholt sich in den Textbelegen diese Tendenz. Dabei werden dem Konstrukt Islam menschliche Eigenschaften zugeschrieben, und es wird mit menschlichen Attributen charakterisiert. Kalwa (2013, S. 295) verweist in ihrer Arbeit auf die Aussage Ralph Giordanos in der FAZ: „[...] der Islam ist und macht Politik.“⁴⁷⁸ Giordanos Aussage ist kein einzelnes Phänomen im Islamdiskurs. Sie weist vielmehr eine Tendenz in den Medien auf. Dabei wird der Islam sprachlich als ein Mensch konzipiert, der etwas macht. Diese sprachliche Strategie findet sich auch in vielen anderen Textbelegen. Dabei wird ein Bild von einem Islam gezeichnet, der sich bewegt und seine Zie-

⁴⁷⁴ Frankfurter Allgemeine Zeitung, 25.05.2001.

⁴⁷⁵ die tageszeitung, 16.06.2000.

⁴⁷⁶ die tageszeitung, 21.01.2002.

⁴⁷⁷ Vgl. Vereinigung zwischen Religion und Politik, 6.1.

⁴⁷⁸ Frankfurter Allgemeine Zeitung, 06.06.2007.

le verfolgt, bedroht, Gefahren verbreitet, die Integration behindert und rückschrittlich agiert, der sich als politische Größe begreift und Politik macht:

Mit dem Scheitern der Integration rückte der Islam identitätsstiftend in den Vordergrund. Ein Islam, sagt Heine, der sich aus volksreligiösen Vorstellungen und den Traditionen der Herkunftsländer speist und der dringend entwicklungsbedürftig sei.⁴⁷⁹

Nachdem dem Islam die Eigenschaften der Lebenden zugeschrieben wurden, wird er als eine Bedrohung, als ein Gegner metaphorisiert. Das Konzept einer Gegner-Metapher haben Lakoff und Jonson (2003) am Beispiel der Inflation bereits ausgelegt:

Die Inflation hat die Grundfeste unserer Volkswirtschaft erschüttert.

Die Inflation hat eine geldgierige Nation hervorgebracht.

In diesen Sätzen wird die Inflation personifiziert, doch die Metapher ist nicht nur: DIE INFLATION IST EINE PERSON. Die Metapher ist viel differenzierter, nämlich: DIE INFLATION IST EIN GEGNER. Sie bietet uns nicht nur an, in einer sehr spezifischen Weise die Inflation zu betrachten, sondern zeigt uns auch einen Weg, wie wir mit der Inflation umgehen können. Wir nehmen die Inflation als einen Gegner wahr, der uns angreifen, uns verletzen, uns berauben, uns sogar vernichten kann. Die Metapher DIE INFLATION IST EIN GEGNER initiiert und rechtfertigt somit politisches und wirtschaftliches Handeln von Seiten unserer Regierung [...] (Lakoff und Jonson 2003, S. 45).

Die Gegenüberstellung zwischen Islam und Westen verfestigt dieses Metapherbild. Dieses Bild hat Sarrazin in seinem Buch „Deutschland schafft sich ab“ wiederholt aufgegriffen und abgebildet. In diesem Zusammenhang schrieb er: „Der Islam habe 1000 Jahre lang von der Schlacht bei Tours und Poitiers bis zur Belagerung Wiens durch Suleiman gegen den Westen einen Heiligen Krieg geführt“ (Sarrazin 2010, S. 271).

Mit dem Bezug auf ein geschichtliches Ereignis, das dem Rezipienten bekannt ist und bestimmte Assoziationen auslöst, verbindet Sarrazin die Vergangenheit mit der Gegenwart und vergegenwärtigt die Gegnerschaft. Durch den metaphorischen Sprachgebrauch wird daher das Konzept eines Feindes ins Leben gerufen. Diese Kontextualisierung lässt den Ausdruck *Islam* als Gefahr erscheinen:

Die Öffentlichkeit weiß zu wenig über Inhalte, Struktur, Organisationen und Differenzen innerhalb des politischen Islam, seine Nähe, Distanz und Abgrenzung zum Terrorismus. Ein idealer Nährboden für Ängste und Vorurteile.⁴⁸⁰

⁴⁷⁹ Frankfurter Allgemeine Zeitung, 13.09.2001.

⁴⁸⁰ die tageszeitung, 02.10.2001.

Die in den letzten Jahren zunehmende Sichtbarkeit des Islams in europäischen Gesellschaften, die zunehmende muslimische Zuwanderung sowie die Zunahme an Religiosität führen dazu, dass sich Ängste vor einer zunehmenden Einflussnahme des Islams auf die christlich-westliche Welt verbreiten (vgl. Thofern 1997, S. 131). Diese sogenannte demografische Bedrohung des Islams erfolgt im Sprachgebrauch durch Ausdrücke wie *Zunahme*, *zunehmend*, *wachsen*, *wachsend*, *steigern*, *steigend*. Mit diesen Formulierungen wird die Religion des Islams als „verdrängte Realität“⁴⁸¹ dargestellt: „Aber gerade diese zunehmende öffentliche Sichtbarkeit des Islam hat auch Irritationen und oftmals gewaltsamen Widerstand gegen die Integration der Einwanderer ausgelöst.“⁴⁸² Die Bedrohung besteht, laut diesem Konzept, darin, dass der Islam diese zunehmende Anzahl seiner Anhänger für kämpferische Zwecke antreibt. Daran lässt sich erklären, wie die in Deutschland lebenden Menschen muslimischen Glaubens, trotz ihrer unterschiedlichen politischen Einstellung, ihres heterogenen sozio-kulturellen Umfeldes und ihres unterschiedlichen Bildungsgrades als homogene Masse angesehen werden und der Islam als Agitator, die Muslime als Fundamentalisten wahrgenommen werden:

Mit revolutionärer Energie mobilisiert der Islam, kämpferischste aller Weltreligionen, seine 1,2 Milliarden Gläubigen. Unter dem Banner des Propheten bedrängen Fundamentalisten nahöstliche Präsidenten und Monarchen. Sie schüren Haß auf westliche Werte und sehen sich als Vorkämpfer einer religiös begründeten Weltordnung. Schon bald könnte Europa einen fanatischen Gottesstaat vor der Haustür haben.⁴⁸³

Dieses Islambild, das vorwiegend mit negativen Zuschreibungen kontextualisiert wird, dominiert den öffentlichen Diskurs. Die Frage, wie viele Bürgerinnen und Bürger diese Auffassung vom Islam teilen, kann hier nicht beantwortet werden. Anzumerken sind dabei die demoskopischen Studien über die Rezeption des Islams in der Gesellschaft. Anhand solcher Studien und Umfragen kann man davon ausgehen, dass dieses Islamkonzept von großen Teilen der Gesellschaft aufgenommen und vertreten wird.

⁴⁸¹ Frankfurter Rundschau, 18.03.1999.

⁴⁸² die tageszeitung, 12.04.2001.

⁴⁸³ SPIEGEL ONLINE, 01.02.1993.

7.2 Das Wortfeld *Islam*

Islam, *Islamismus*, *Islamisierung* oder auch *islamisch*, *muslimisch* und *islamistisch* sind die Ausdrücke, die momentan bei der sprachlichen Darstellung des Islams bevorzugt verwendet werden. Oft sind solche Ausdrücke unscharf und stiften Verwirrung, da sie unpräzise sind. Welche Bedeutungen haben solche Ausdrücke im Sprachgebrauch? Mit welchen Konnotationen und Zuschreibungen werden sie im Islamdiskurs kontextualisiert? Auf diese Fragen wird im Folgenden eingegangen.

7.2.1 Exkurs: Zu den Begriffen *Islamismus* und *islamischer Fundamentalismus*

Weder im wissenschaftlichen noch im medialen Diskurs gibt es Übereinstimmung darüber, wofür eigentlich das Wort *Islamismus* steht. Unterschiedliche Phänomene werden mit *Islamismus* in Verbindung gebracht. *Islamismus* kann daher als Sammelbegriff für verwandte, manchmal aber auch entgegengesetzte Ideologien betrachtet werden. Denn obwohl vorwiegend ‚Gewalt‘ und ‚Terror‘ damit assoziiert werden, schließt die Bezeichnung noch weitere islamisch orientierten Gruppen ein, die keine Gewalt bei der Verfolgung ihrer Ziele einsetzen (vgl. Pfahl-Traughber 2011). Die Unklarheit des Begriffes führt dazu, dass er häufig mit Bezeichnungen wie *islamischer Fundamentalismus* oder *Jihadismus* synonym verwendet wird. Pfahl-Traughber (2011) versuchte, die unterschiedlichen Bedeutungskomponenten in einer Definition zusammenzufassen. Er erklärt den *Islamismus* als „eine Sammelbezeichnung für alle politischen Auffassungen und Handlungen, die im Namen des Islam die Errichtung einer allein religiös legitimierten Gesellschafts- und Staatsordnung anstreben“ (Pfahl-Traughber 2011). Dabei wird nicht unterschieden, ob Gewalt als Mittel zur Durchsetzung der Ziele gerechtfertigt und praktiziert wird oder es nur auf parlamentarischem Weg nach siegreichen Wahlen zum gewünschten Erfolg kommen soll. Bei Letzterem geht es darum, durch gesellschaftliche Aktivitäten und soziale Leistungen für Bedürftige, also Präsenz im Alltagsleben, Anhänger zu gewinnen. Die unterschiedlichen Auffassungen von der Bezeichnung *Islamismus* weisen trotzdem auf gemeinsame Ausprägungen hin, die auf die Bezeichnung im öffentlichen Diskurs hindeuten. Neben der Gewaltorientierung bzw. Gewaltbereitschaft, die auf bestimmte Gruppen zutrifft, gehören ebenso Merkmale wie das radikale Verständnis der islamischen Religion dazu, die Verbindung zwischen Politik und Religion, der Geltungsanspruch des Islams als eine Lebens- und Staatsordnung u. v. m. Seit dem Ereignis der Iranischen Revolution herrschte in der Berichterstattung die Tendenz vor, die charakteristischen Erkennungszeichen des Islamismus auf den Islam zu übertragen. Als synonyme Verwendung für die Bezeichnung *Islamismus* findet der Ausdruck *islamischer Fundamentalismus* in der Öffent-

lichkeit seit der Iranischen Revolution vermehrt Verwendung. Der *Fundamentalismus*, der zu Beginn des 20. Jahrhunderts als Konzept einer Gruppe protestantischer Christen entstand (vgl. Thofern 1998, S. 118), entwickelte sich im Islamdiskurs zu einem Stigmawort und wird oft mit dem Wort *Islam* verbunden. Diese sprunghafte Erweiterung des Begriffsumfangs, der besonders den Islam vereinnahmt, ist auf die Iranische Revolution zurückzuführen:

Eine erste für den heutigen Sprachgebrauch typische Begriffsausweitung erfolgte [...] im Zuge der Absetzung des Schahs von Persien und der Machtübernahme im Iran durch Ayatollah Chomeini 1979, als Journalisten beginnen, die religiösen Vorstellungen der Chomeini-Anhänger, fundamentalistisch‘ zu nennen [...]. Damit wird ein Weg beschritten, der in der Folgezeit immer mehr Gruppierungen in der islamischen Welt als ‚fundamentalistisch‘ einstuft und diese Vokabel geeignet erscheinen läßt, gewissermaßen als konzeptionaler Oberbegriff für recht unterschiedliche politische Gruppierungen in der islamischen Welt zu dienen (Antes 1995, S. 45).

Die Bezeichnung *Fundamentalismus*, ungeachtet der amerikanischen Herkunft des Begriffes, beschränkte sich in den Medien seit den achtziger Jahren auf islambezogene Erscheinungsformen. Dafür stellte die Revolution Chomeinis 1978/79 in der öffentlichen Wahrnehmung geradezu das Paradigma einer fundamentalistischen Machtergreifung dar. *Islam* und *Islamismus* werden vielfach eng miteinander assoziiert. Die Iranische Revolution trug daher dazu bei, das Wort ins Bewusstsein einer weiten Öffentlichkeit zu rücken. Hinzu kommt, dass mit der Iranischen Revolution religiöse Vorstellungen und Begriffe wie *Dschihad*, *Scharia*, *Fatwa*, usw. auf die politische Bühne zurückkehrten. Dass Bezeichnungen wie *Fundamentalismus* in der Mediensprache zur Reduktion der Komplexität fremder Sachverhalte gebraucht wurden, kritisiert Halm (1993, S. 214) und weist daraufhin, dass sie

scheinbar mit einem einzigen Wort verständlich [machen], was in den fremden und fernen Ländern vorgeht; höchst komplizierte, dem Leser oder Zuschauer kaum durchschaubare soziale und politische Prozesse werden ihm plausibel erklärt. ‚Der Islam‘ oder ‚der Fundamentalismus‘ ist das Sesam-öffne-dich (!) zu den Wundern des Orients. Er erklärt nicht nur, was in Afghanistan vorgeht, sondern auch, was sich in Iran, im Südirak, im Libanon, im Sudan, in Algerien tut (Halm 1993, S. 214).

Trotz dieser vielfältigen Verwendung weist Heine (1992, S. 23) darauf hin, dass sich ein wissenschaftlicher Konsens über Inhalt und Bedeutung noch nicht eingestellt hat. Im Vordergrund des semantischen Gehalts stehen die Ängste vor einer Ausweitung des Machtbereichs des Islams, er wird in erster Linie als intolerante und auf Expansion ausgerichtete Religion angesehen (vgl. Thofern 1998, S. 138).

7.2.2 Islamismus im Sprachgebrauch

Mit dem Suffix *-ismus*⁴⁸⁴ wurde aus dem Namen der islamischen Religion ein Schreckgespenst gemacht. Es gibt seit der Mitte des 20. Jahrhunderts im westlichen Diskurs nicht nur Islam, sondern auch Islamismus.⁴⁸⁵ Zwischen Islam und Islamismus wird in der Debatte vielfach nicht differenziert, weil das Wort *Islamismus* keine klaren semantischen Konturen hat. Nach der Definition des Dudens bedeutet *Islamismus* die „dem islamischen Fundamentalismus zugrunde liegende Ideologie“⁴⁸⁶. Der Definition des Dudens lässt sich entnehmen, dass das Wort *Islamismus* etymologisch und lexikalisch gesehen auf keinen eigenen Ursprung zurückzuführen ist, sondern auf einem anderen Wort beruht, nämlich *Fundamentalismus*. Was genau mit dem Wort *Fundamentalismus* gemeint ist, bleibt ebenfalls häufig unklar. Die synonyme Verwendung der Ausdrücke *Islamismus* und *Fundamentalismus* ist aus mehreren Gründen problematisch. Vor allem, da die Bezeichnung *Fundamentalismus* hauptsächlich auf die wörtliche Auslegung der Heiligen Schrift im christlichen Kontext referiert. Beim *Islamismus* geht es im Grunde genommen um die Vereinigung zwischen Politik und Religion. Außerdem weist der Ausdruck *Fundamentalismus* im arabischen Sprachgebrauch im Gegensatz zum westlichen Diskurs eine positive Bedeutung auf. Im Arabischen referiert das Wort *Fundamentalismus* auf das Festhalten an den Fundamenten der Glaubensgrundlagen im positiven Sinne.

Diese Mischung lässt die Bedeutung des Wortes *Islamismus* im Unklaren bleiben. Unter dem Zwang, aktuelle Phänomene und Sachverhalte bezeichnen zu müssen, wird auf Bezeichnungen wie *Islamismus*, *Islamist* und *Islamisierung* zurückgegriffen, die jedoch keine bestimmte Bedeutung haben, und dabei werden Sachverhalte und Zusammenhänge vermischt. Dies begünstigt eine undifferenzierte Darstellung. Der semantische Umfang des Wortes *Islamismus* hat sich seit seiner Entstehung diachronisch erweitert. Das Wort wurde zuerst zur Bezeichnung der Phänomene verwendet, die in der arabischen und islamischen Welt mit politischen und gesellschaftlichen Reformbewegungen oder Parteien in Verbindung gebracht wurden. In dieser Verwendungsphase referierte die Bezeichnung *Islamismus* eher auf politisch-gesellschaftliche Kontexte, jedoch weniger auf Gewalt thematisierende Zusammenhänge. In

⁴⁸⁴ „Das Suffix *-ismus* kennzeichnet in Bildungen mit Adjektiven oder Nomen die entsprechende Geisteshaltung oder kulturelle, geistige Richtung oder auch politische Richtung“ (Vgl. <https://www.duden.de>).

⁴⁸⁵ Die Entstehung der Ideologie, die mit dem Begriff *Islamismus* bezeichnet wird, geht auf die Mitte des 20. Jh. zurück. Dabei wird die Entstehung des Islamismus entweder in Ägypten oder in Pakistan verortet. Der Lehrer Hasan al-Banna (1906–1949) gründete in Ägypten 1928 die Muslimbruderschaft. Neben der Forderung nach islamischer Moralität forderten die Muslimbrüder wirtschaftliche Autarkie, die Förderung des einheimischen Gewerbes und die Verstaatlichung der Bodenschätze. In Pakistan gründete Sayyid Abu-l Ala Madudi (1903–1979) die Jamaat-i islami (islamische Gemeinschaft), die auf der Theorie beruht, dass allein Gott legitimer Gesetzgeber ist (vgl. Riexinger 2007).

⁴⁸⁶ <http://www.duden.de/rechtschreibung/Islamismus>

Algerien wurde das Wort *Islamismus* verwendet, um die politisch-gesellschaftliche Situation der Heilsfront zu thematisieren. In den Textbelegen werden *Islamismus* und *Politischer Islam* synonym verwendet:

Die Islamisten [in Algerien], die nun wieder alle Vorteile einer verantwortungsfreien Opposition genießen, werden wahrscheinlich am Ende stärker sein. Millionen von jungen Wählern werden Demokratie für Schwindel und die politische Moral des Westens für Heuchelei halten. Die Heilsfront ist aus dem Nichts entstanden [...] Der Islamismus, der auf solchem Boden wächst, ist hier noch weniger subtil als anderswo. Er kann durch Unterdrückung nur radikaler werden.⁴⁸⁷

Doch gibt es auch in Algerien nicht nur soziale Ursachen für die Anziehungskraft eines „politisierten“ Islams. Auch in Algerien ist der „Islamismus“ Teil einer umfassenden geistigen Abwehrhaltung der islamischen Welt gegenüber dem Westen, die sich seit der Machtübernahme der Mullahs im Iran 1979 als „Kulturrevolution“ äußert.⁴⁸⁸

Die Anziehungskraft des Islamismus zeigt sich im Diskurs als ein Problem. Die Gründe dafür liegen hauptsächlich in der miserablen wirtschaftlichen Situation in solchen Ländern. In Ägypten beispielsweise wird Islamismus gesehen als „das Opium für die Masse der armen Ägypter“⁴⁸⁹. Außerdem wurde das Wort *Islamismus* von Anfang an neben dem gesellschafts-politischen Kontext auch mit Gewalt konnotiert. Das semantische Umfeld des Wortes *Islamismus* hat sich erweitert, um fast alle Bewegungen und Ereignisse seit den 50er Jahren in der arabischen und islamischen Welt einzuschließen. Die Bezeichnung erwies sich als Deutungsmuster für alle Phänomene in der arabisch-islamischen Welt, später auch im Westen, die nicht nur friedlich, aber auch mit Gewalt einen politischen bzw. gesellschaftlichen Anspruch erheben. Dabei wurde und wird der Ausdruck mit Gewalt und Terror kontextualisiert und manchmal auch mit politischem und gesellschaftlichem Engagement verbunden. Im Afghanistan-Krieg in den 80er Jahren diente das Wort beispielsweise zur Bezeichnung der dortigen Begebenheiten, die sich weniger mit der Vorstellung eines (politischen) Islamismus deckten:

Hekmatyar wird als Fundamentalist porträtiert, während Massud als der besonnenere und realistischere die Sympathien der westlichen Medien genießt. Beide vertreten allerdings einen gleich radikalen Islamismus.⁴⁹⁰

Die Bezeichnung *Islamismus* steht mit der Iranischen Revolution in Verbindung und erhielt mit diesem Ereignis die Gelegenheit zur Wiederbelebung. Mit der Iranischen Revolution ent-

⁴⁸⁷ Süddeutsche Zeitung, 20.01.1992.

⁴⁸⁸ Salzburger Nachrichten, 11.02.1992.

⁴⁸⁹ Salzburger Nachrichten, 25.06.1994.

⁴⁹⁰ Die Presse, 27.05.1992.

wickelte sich der Islamismus einerseits zu einer „Kulturrevolution“⁴⁹¹ gegenüber dem Westen, andererseits wird er mit der schlechten Alltagssituationen im Iran identifiziert:

Das heißt aber nicht, daß die Leute nach 16 Jahren ‚Modell Khomeini‘ nicht verstanden hätten, was real-existierender Islamismus heißt: Eine marode Wirtschaft, leere Mägen, Zensur und Folter. Und Mächtige, die stets gleichbleiben – ob mit oder ohne Turban.⁴⁹²

Seit 9/11 erlebte die Bezeichnung eine Hochkonjunktur. Eine Analyse der Korpora des Instituts für Deutsche Sprache (IDS) bestätigt, dass sich die Häufigkeit des Wortes *Islamismus* in der Zeit von 1999 bis 2001 jeweils von Jahr zu Jahr fast verdoppelt hat und seit dem Jahr 2001 eine vermehrte Häufigkeit festzustellen ist:

Islamismus vor und nach dem 11. September 2001

Jahr	Treffer
1999	88
2000	120
2001	376
2002	368
2003	400
2004	700

Mit der Verbindung des Wortes *Islamismus* zum 11. September hat seine Verwendung zugenommen, aber dafür hat es einen zentralen Bedeutungsaspekt verloren, der den Islamismus grundsätzlich ausmacht, nämlich den der politisch-gesellschaftlichen, gewaltfreien Reformbewegung, die auf den Islam zurückgreift. Zu den Auswirkungen des 11. Septembers auf den Sprachgebrauch gehört, dass die Bedeutung des Wortes *Islamismus* seitdem fast ausschließlich in das semantische Feld von Terror und Gewalt verschoben wurde. Im öffentlichen Diskurs wird der Islamismus mit Formulierungen wie *Jihadismus* und *Islamischer Terrorismus* synonym verwendet. Demzufolge wird das Wort sowohl mit gewaltorientierten Gruppen als auch mit terroristischen Ausrichtungen begrifflich erfasst: „Bei Islamismus denken wir nur an Terror und Gewalt“ (Pfahl-Traugher 2011). Islamismus wird daher im öffentlichen Diskurs oft mit Attributen wie *militant*, *bewaffnet*, *radikal* usw. verbunden. Das Digitale Wörterbuch der deutschen Gegenwartssprache (DWDS) zeigt bei dem Wortprofil Islamismus, dass die zehn häufigsten Attribute fast ausschließlich zu dem semantischen Feld „Gewalt“ und „Terror“ gehören.

⁴⁹¹ Salzburger Nachrichten, 11.02.1992.

⁴⁹² Süddeutsche Zeitung, 18.03.1995.

Rank	Stammform	Frequenz
1	radikal	277
2	militant	157
3	politisch	80
4	extremistisch	20
5	terroristisch	20
6	extrem	17
7	fundamentalistisch	15
8	gewaltbereit	15
9	existierend	14
10	gewalttätig	13

Die ersten zehn Attribute mit dem Wort *Islamismus*, vgl. DWDS⁴⁹³

Am Arabischen Frühling waren in der arabischen und islamischen Welt u.a. religiös motivierte politische Kräfte (Islamisten) beteiligt, die mit der Bezeichnung *Islamismus* identifiziert werden können. Dies bedeutet, dass am politischen Diskurs teilhabende Gruppen in deutschen Medientexten regelmäßig mit denselben Ausdrücken belegt werden wie terroristische Vereinigungen. Die „gemäßigten“ Islamisten, so wurden sie damals genannt, nahmen bzw. nehmen beispielsweise in Ägypten, Tunesien und Marokko am politischen Leben teil, und sind in einigen Ländern an die Macht gekommen. Diese Tatsache war aber kein ausreichender Grund dafür, das Wort *Islamismus* im öffentlichen Diskurs positiv zu konnotieren. Vielmehr fungiert es als Bezeichnung für militante Gruppen wie Al-Qaida und andere, während bei politischen Kräften, die religiös motiviert sind, gelegentlich die Bezeichnung *politischer Islamismus* gebraucht wird. Das deutet darauf hin, dass die Bezeichnung *Islamismus* in ihrer Entwicklung und ihrer sprachlichen Verwendung weit von ihrer Entstehungsgeschichte, also ihrem Referenzbereich (im Sinne einer Reformbewegung, die auf den Islam zurückgreift) entfernt ist. Die weit verbreitete Verwendung des Wortes gilt als eine Reduzierung des Kerngedankens des Islamismus, die bei Gewalt und Unterdrückung stehenbleibt. Diese Reduktion blendet die großen Kontroversen über die politischen, wirtschaftlichen und kulturellen Aspekte innerhalb des weiten Bereiches des Islamismus aus. Diese Wahrnehmung des Wortes *Islamismus* in Verbindung mit Gewalt und Terror und als Gegenkultur zum Westen geht mit der Vorstellung vom *Islamismus* als Antithese zur Moderne einher. Dabei werden dem Islamismus mittelalterliche Eigenschaften zugeschrieben, wobei der Westen für die Moderne steht:

Zu diesem Phänomen gehört weiter der Aufstieg des Islamismus, der – von der Türkei bis Algerien – Europa wieder einmal in die Klammer zu nehmen droht. Dennoch lassen die jüngsten Wähler-

493 <http://www.dwds.de/?qu=Islamismus> (Zugang am 30.10.2015)

gebnisse in diesen Ländern auch hoffen, daß dort die Bollwerke der Modernität gegenüber dem Mittelalter noch halten.⁴⁹⁴

Diese Annahme suggeriert, dass der Islamismus (als politische Bewegung) gegen den Westen gerichtet ist. Laut dieser Vorstellung stellt „die politische Ideologie des Islamismus eine zentrale Bedrohung für ein demokratisches Gemeinwesen dar.“⁴⁹⁵

Die Selbstidentifizierung der Islamisten im arabischen Sprachgebrauch deutet darauf hin, dass sie sich selbst als Reform- und Erneuerungsbewegung verstehen. Als Bezeichnungen für (politischen) Islamismus fungieren im arabischen Sprachgebrauch folgende Ausdrücke:

Saḥwa 'islāmiya': Erwachen, Wiedererlangung des Bewußtseins in einer vom Islam geprägten Kultur zu leben; ḥarakāt 'islāmiya': islamische Bewegung; 'i'ādat binā': Wiederaufbau; „yaqaza 'islāmiya": Erwachen des Islam; „nahda": Erwachen, Erneuerung, Wiederbelebung, Renaissance; „'islāh": Reform, -ierung, Wiederherstellung (Kappel und Kuske 1994, S. 75).

Während die gebräuchlichen Begriffe im westlichen Diskurs die Konnotation von Rückentwicklung und Gegenkultur beinhalten (vgl. ebenda), wird bei der Selbstidentifizierung der islamischen Bewegungen die Rolle der Religion hervorgehoben. Eine Trennung zwischen *Islam* und *Islamismus* scheint in der westlichen Öffentlichkeit nicht stattzufinden, vor allem, weil der Begriff Islamismus aus dem Nomen *Islam* abgeleitet ist. Diese Verwechslung ist nicht nur im öffentlichen Sprachgebrauch zu belegen, auch in deutschen Lexika werden Islam und Islamismus als Synonyme dargestellt. In zwei der grundlegenden Bedeutungswörterbücher (Duden und Wahrig) wird Islamismus mit Islam wiedergegeben:

Islamismus der; -: = **Islam**⁴⁹⁶

Islamismus der; -: = **Islam**⁴⁹⁷

Die Bezeichnung *Islamismus* zeigt eine Ungleichheit im Verhältnis zu anderen religiösen Fundamentalisten, da die Ableitung *-ismus* in keiner anderen Religion vorhanden ist, auch wenn dort fundamentalistische bzw. terroristische Bewegungen existieren. Deshalb wird das Wort *Islamismus* in einigen muslimischen Kreisen abgelehnt. Als Alternative werden im wissenschaftlichen Diskurs Wörter wie *politischer Islam* oder der aus dem Französischen ent-

494 Die Presse, 30.12.1995.

495 Frankfurter Allgemeine Zeitung, 08.09.2001.

⁴⁹⁶ Duden, Fremdwörterbuch, 4. Aufl. Mannheim; Wien; Zürich 1982.

⁴⁹⁷ Wahrig, Gerhard: Deutsches Wörterbuch. Neu herausgegeben von Renate Wahrig-Burfeind. Mit einem „Lexikon der deutschen Sprachlehre“. Gütersloh 1997.

lehnte Ausdruck *Integralisten*⁴⁹⁸ vorgeschlagen. Die Schwierigkeit bei dem Umgang mit Wörtern wie *Islam* und *Islamismus* liegt darin, dass bestimmte Symbole des Islams dem Islamismus zugeschrieben werden. In einem Beitrag unter dem Titel „Islamismus“ auf der ARD-Seite Planet Wissen⁴⁹⁹ wird direkt unter der Frage „Was ist Islamismus?“ das Bild einer Moschee in Istanbul gezeigt. Im selben Beitrag zeigt ein Bild die Kaaba in Mekka, die aber nichts mit dem Referenzrahmen des Wortes *Islamismus* an sich zu tun hat.

Was ist Islamismus?

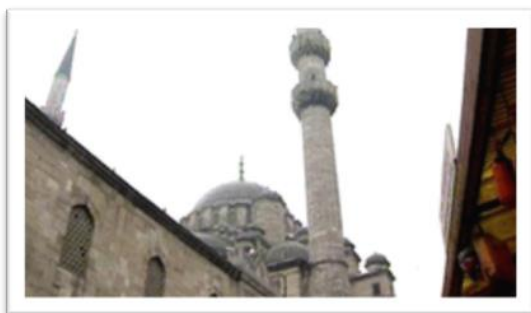


Abbildung 1 Das Minarett einer Moschee in Istanbul

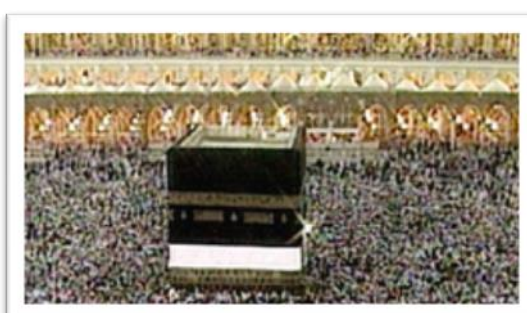


Abbildung 2 Pilger umringen die Kaaba

Die Einhaltung religiöser Vorschriften wie den Speisegeboten, dem Schächten oder dem Tragen religiös motivierter Bekleidung gelten als Ausdruck einer traditionellen Religionspraxis und nicht unbedingt als ein Indikator für eine islamistische Lebenspraxis. Das Kopftuch, das als islamisches Gebot für alle Musliminnen gilt, wird in letzter Zeit als „islamistisches Symbol“ interpretiert. Die Moschee erscheint heutzutage nicht nur als ein islamisches Gotteshaus, sondern als ein Zeichen eines fortschreitenden Islamismus. Das bedeutet, dass Islamismus (als politische Ideologie) im öffentlichen Diskurs mit bestimmten Symbolen oder Aktivitäten verbunden wird, die sich jedoch auf die Religion des Islams beziehen.

7.2.3 Islamisierung

Mit dem Suffix *-isieren*⁵⁰⁰ wird dem Ausdruck *Islam* noch ein zusätzlicher Bedeutungsaspekt hinzugefügt, nämlich eine ständige, unendliche Bewegung. Vom Islam geht nunmehr eine *Islamisierung* aus. Die Verbindung zwischen Islam – als Bezeichnung der Religion – und *Islamisierung* durch das Suffix *-isieren* verknüpft somit auch das Wort *Islam* mit negativ be-

⁴⁹⁸ Mit Integralisten sind diejenigen gemeint, die gegen die Trennung von Religion und Politik sind (vgl. Hefny 2014, S. 32).

⁴⁹⁹ <http://www.planet-wissen.de/kultur/religion/islam/pwieslamischerfundamentalismus100.html>

⁵⁰⁰ „-isieren <aus fr. -iser bzw. Erweiterung von ... ieren>: häufiges Suffix von Verben, das eine Veränderung oder eine bestimmte Verhaltensweise ausdrücken kann, z. B. pulverisieren, polemisieren, rationalisieren, urbanisieren“ (Duden – Das große Fremdwörterbuch 2007, S. 656); „-isieren: 1. drückt in Bildungen mit Substantiven oder Adjektiven aus, dass eine Person oder Sache in einen bestimmten Zustand gebracht wird, zu etwas gemacht wird: afrikanisieren, kapitalisieren, regionalisieren (Scholze-Stubenrecht 2011, S. 933).

werteten Konnotationen und Assoziationen des Lexems *Islamisierung*. In den deutschen Bedeutungswörterbüchern werden für das Verb *islamisieren* die Bedeutungen (1) „zum Islam bekehren“⁵⁰¹, (2) „unter die Herrschaft des Islam bringen“⁵⁰² und (3) „nach den Regeln des Islams gestalten“⁵⁰³ angegeben. Die in den deutschen Wörterbüchern etablierten Bedeutungen der Bezeichnung *islamisieren* weichen vom Gebrauch des Wortes *Islamisierung* im deutschen Kontext ab. Es ist nicht schwer zu bemerken, dass die Bedeutungen in deutschen Lexika eher von einem historischen Kontext konnotiert sind. Die Bezeichnung *Islamisierung* deutet daher auf die historisch territoriale Ausbreitung des islamischen Glaubens in seiner Frühphase hin. Im zeitgenössischen Diskurs weist das Wort *Islamisierung* auf einen Bedeutungsgewinn der islamischen Religion hin. Dies bezieht sich nicht nur auf Religionen, sondern lässt sich auch auf Staaten, Regionen und Gesellschaften anwenden (vgl. Hierl 2012, S. 31). In diesem Sinne überschneidet sich die Bezeichnung *Islamisierung* mit der Bezeichnung *Re-Islamisierung* im öffentlichen Gebrauch. Das Wort *Re-Islamisierung* bedeutet ursprünglich die Rückkehr zum Islam. Deshalb kommt *Re-Islamisierung* überwiegend im Kontext der islamisch geprägten Länder vor. Damit ist die Wiederkehr zu den islamischen Vorschriften und Traditionen in solchen Ländern gemeint, in denen mehrheitlich Muslime leben. Dieser Prozess der *Re-Islamisierung* wird auf die 70er Jahre datiert, als in vielen Ländern der islamischen Welt islamische Symbole und Traditionen wie Schleier und islamische Kleidung in das öffentliche Leben zurückkehrten. Hinzu kam, dass Phänomene der Religiosität wie Frömmigkeit große Aufmerksamkeit gewannen. In den Medien fand eine übermäßige Thematisierung des Islams statt. Publikationen aller Art nahmen auch zu (vgl. Elger und Stolleis 2001, S. 263):

Der Islam blieb die einzige bindende Kraft, die Vergangenheit die einzige Hoffnung auf Zukunft. Das historische Produkt dieser Entwicklung ist die sogenannte „Re-Islamisierung“, die heute überall in der islamischen Welt zu beobachten ist.⁵⁰⁴

Der Gedanke der Re-Islamisierung beruht auf der verbreiteten Überzeugung, dass die westliche Ideologien in der arabisch-islamischen Welt versagt hätten. Die Re-Islamisierung dient in der islamischen Welt unter anderem dazu, eine arabische, islamische Identität zu entwickeln. Deshalb wird die Re-Islamisierung als ein Gegenmodell zu dem westlichen „Kulturimperia-

⁵⁰¹ Vgl. Scholze-Stubenrecht 2011, S. 933; Duden – Das große Fremdwörterbuch 2007, S. 656; Wahrig und Wahrig-Burfeind 2001, S. 693; Dose et al. 2001, S. 366; Wahrig-Burfeind 2011, S. 450; Kraif und Wermke 2010, S. 466.

⁵⁰² Vgl. Scholze-Stubenrecht 2011, S. 933; Duden – Das große Fremdwörterbuch 2007, S. 656; Wahrig und Wahrig-Burfeind 2001, S. 693; Dose et al. 2001, S. 366; Wahrig-Burfeind 2011, S. 450; Kraif und Wermke 2010, S. 466.

⁵⁰³ Wahrig-Burfeind 2001, S. 693, Wahrig-Burfeind 2011, S. 450.

⁵⁰⁴ Die Zeit (Online-Ausgabe), 14.08.1981.

lismus“ wahrgenommen (vgl. ebenda.). Dazu ist der Ausdruck *Re-Islamisierung* mit negativen Konnotationen wie religiöser Extremismus und Gewalt verbunden:

Seit der Re-Islamisierung wurde jeder westliche Einfluß verbannt, die heimische Filmindustrie kommt zum Erliegen.⁵⁰⁵

Für Ayda, die auf dem deutschen Gymnasium in Istanbul eine sehr behütete Welt kennengelernt hat und durch ihre Familie ganz europäisch erzogen wurde, bedeutet der Aufenthalt in Berlin auch Ferien von den Fesseln, die in der Türkei selbst emanzipierten Frauen auferlegt sind. Die Re-Islamisierung ihres Landes betrachtet sie mit Besorgnis.⁵⁰⁶

Da die Bezeichnung *Re-Islamisierung* eher eine „Wiederkehr“ bezeichnet, also das Zurückkehren zu den alten Gewohnheiten und Traditionen, lässt sie sich im öffentlichen Diskurs vorwiegend auf die arabischen und islamischen Länder anwenden, während die Bezeichnung *Islamisierung* eher auf einen neuen Prozess der islamischen Ausbreitung in nichtmuslimischen Ländern referiert. Dies lässt erwarten, dass mit *Islamisierung* eher Bezug auf einen Prozess in nichtislamischen Ländern genommen wird. Im öffentlichen Diskurs werden beide Ausdrücke, *Re-Islamisierung* und *Islamisierung*, synonym verwendet. Daher kann es vorkommen, dass in Bezugnahme auf die islamischen Länder die Bezeichnung *Islamisierung* herangezogen wird und in nichtislamischen Ländern von einer *Re-Islamisierung* gesprochen wird. Nach diesem Paradox kann „in Deutschland eine regelrechte Re-Islamisierung im Gange“ sein,⁵⁰⁷ während mit Bezug auf die Türkei die Rede von einer „schleichenden Islamisierung“ des Landes ist.⁵⁰⁸ Nicht nur bezüglich der Türkei wird die Islamisierung beklagt, sondern auch hinsichtlich der Golfstaaten: „Die Islamisierung von Schardscha“⁵⁰⁹ gestaltet sich jedoch schwieriger als erwartet.“⁵¹⁰

In diesem Zusammenhang ist zu erwähnen, dass weder *Re-Islamisierung* noch *Islamisierung* eine arabische Wurzel aufweisen. Das Phänomen der Re-Islamisierung, also „die Rückkehr zu den islamischen Vorschriften und Anordnungen“, wird im arabischen Sprachgebrauch als „islamisches Erwachen“ oder „islamischer Aufstand“ bezeichnet. Dieser Prozess der Re-Islamisierung findet in weiten Kreisen der arabischen und islamischen Gesellschaften Anerkennung und wird daher im Gegensatz zum westlichen Diskurs zum Teil positiv konnotiert. Der Ausdruck *Islamisierung* im Sinne einer Ausbreitung der islamischen Religion in nicht-islamischen Kreisen geht auf keinen arabischen Ursprung zurück, sondern wurde aus dem

⁵⁰⁵ Salzburger Nachrichten, 28.11.1991.

⁵⁰⁶ Die Zeit (Online-Ausgabe), 22.08.1986.

⁵⁰⁷ Die Zeit (Online-Ausgabe), 01.11.1991.

⁵⁰⁸ St. Galler Tagblatt, 25.04.1997.

⁵⁰⁹ Schardscha ist eine Stadt in den Vereinigten Arabischen Emiraten.

⁵¹⁰ St. Galler Tagblatt, 04.05.1998.

westlichen Diskurs in den arabischen Sprachgebrauch entlehnt. Im alltäglichen Sprachgebrauch verweist die Bezeichnung *Islamisierung* in der arabischen Sprache auf den Versuch, den eine Person, eine Gruppe oder eine Institution unternimmt, um andere zum Annehmen des Islam anzutreiben. Dieser Begriff wird kontrovers konnotiert. In Ägypten gilt die Bezeichnung *Islamisierung* in konservativen Gruppen als Fahnenwort und wird daher positiv konnotiert. In diesem Kontext erscheint der Ausdruck *Islamisierung* als Kampfbegriff gegen die Versuche der autoritären Regime, die Verwestlichung und Säkularisierung (im negativen Sinne) vorzuschreiben versuchen. In linken und liberalen Diskursen wird das Wort als Stigmawort verwendet und deutet in diesem Zusammenhang auf die Bemühungen hin, radikale bzw. extremistische Auslegungen des Islams zu diktieren. Dabei wird er mit Konnotationen wie „gewalttätig“ oder „diktatorisch“, „Vorschreibung“ bzw. „Verpflichtung durch andere“, die (meist negativ bewerteten) islamischen Traditionen und Vorschriften anzunehmen, verknüpft.

Als ein arabisches Äquivalent für die Bezeichnung *Islamisierung* fungiert das arabische Wort *Da‘wa*, das so viel wie „Einladung zu etwas“, oder „Aufruf zu etwas“ (vgl. Mağma‘ al-luğa al-‘arabiya 2004, S. 287) bedeutet. Anders als *Islamisierung* und *Re-Islamisierung* ist das Wort *Da‘wa* im arabischen Sprachgebrauch nicht negativ besetzt. Damit gemeint ist die Einladung bzw. der Aufruf an Nichtmuslime, den Islam anzunehmen. Außerdem drückt die Bezeichnung *Da‘wa* auch die Aufforderung an nichtreligiöse Muslime aus, zu ihrer Religion zurückzukehren.

Anhand des Erwähnten lassen sich zwischen den Wörtern *Islamisierung* und *Da‘wa* deutliche Unterschiede erkennen. Beim Wort *Da‘wa* geht es um eine „Einladung“, die der Rezipient annehmen oder ablehnen kann. Bei dem Wort *Islamisierung* geht es im westlichen Diskurs sowie in den linken und liberalen Debatten des innerislamischen Diskurses um die Vorschreibung, negativ konnotierte Vorschriften bzw. Traditionen der islamischen Religion anzunehmen. Die Bezeichnung *Islamisierung* suggeriert in diesem Kontext die Bedeutung von Aufdrängen und Aufzwingen. In den Textbelegen wird das Wort *Da‘wa* synonym zum Wort *Mission* gesetzt:

»Mission und Da'wa«, also die Frage, wie die Menschen »eingeladen« werden, dem jeweiligen Glauben zu folgen, darum geht es am letzten Themenabend.⁵¹¹

⁵¹¹ Nürnberger Zeitung, 05.05.2006 .

Im arabischen Kontext wird an der Bezeichnung *Islamisierung* kritisiert, dass sie aus morphologischer Sicht ungrammatisch sei. Das arabische Verb *أسلم* 'aslama (sich zum Islam bekehren), leitet sich vom Wort *Islamisierung* ab und ist ursprünglich intransitiv. *Islamisierung* bezeichnet im Gegensatz zu dem morphologischen Ursprung des Verbes eine transitive Tätigkeit, das heißt, die transitive Tätigkeit entstammt einem intransitiven Verb, und das gilt nach den Regeln der arabischen Grammatik als inkorrekt.

Obwohl der Ausdruck *Islamisierung* in der deutschen Presse schon seit den 80er Jahren verwendet wird, erscheint er in den letzten Jahren im öffentlichen Diskurs mit zunehmender Häufigkeit. Die Bezeichnung erreichte 2007 ihren Höhepunkt. In einem Scheidungsfall im Jahre 2007 verwies eine Richterin am Frankfurter Amtsgericht auf einen Vers des Korans. Die Richterin wollte damit einer 26-jährigen aus Marokko stammenden Deutschen eine vorzeitige Scheidung verweigern. Dieses Urteil wurde in der Folge so interpretiert, dass die Richterin den Koran auf das deutsche Recht anwenden wollte. So äußerte der damalige CDU-Generalsekretär Ronald Pofalla: „Wenn der Koran über das deutsche Grundgesetz gestellt wird, dann kann ich nur sagen: Gute Nacht, Deutschland.“⁵¹² Dieser Koranverweis im Amtsgericht löste in der deutschen Öffentlichkeit breite Empörung aus. Bis jetzt blieben aber Auswirkungen auf den Sprachgebrauch aus. Unter dem Titel „Mekka Deutschland – stille Islamisierung“ erschien unter Bezugnahme auf diesen Fall die Ausgabe 13/2007 des SPIEGEL. Obwohl der Ausdruck *Islamisierung* auch davor schon Verwendung fand, gewann er durch diesen Fall an Popularität und konnte sich in den gesamtgesellschaftlichen Diskurs einschreiben, dazu wurden ihm weitere negative Konnotationen verliehen. Dieser Vorfall gilt meines Erachtens als eine Wiedergeburt des Wortes. Allmählich avancierte die Bezeichnung *Islamisierung* zu einem Stigmawort, vor allem im rechtspopulistischen Diskurs. Slogans wie „Islamisierung stoppen“⁵¹³ oder „Stoppt die Islamisierung, verteidigt unsere Freiheiten“⁵¹⁴ verbreiteten sich im öffentlichen Diskurs. Das Wort erlebte im Jahr 2014 erneut eine Hochkonjunktur, als es ein wesentlicher Bestandteil der Pegida-Bewegung wurde, die sich als „Patriotische Europäer gegen die Islamisierung des Abendlandes“ bezeichnet. Mit der Verwendung der Bezeichnung *Islamisierung* im rechtsextremistischen Diskurs geht eine Verlagerung von wissenschaftlichen und medialen Diskursen zu Alltagsdiskursen einher. Zugleich dient das Wort seitdem als Kampfbegriff. *Islamisierung* referiert in der Öffentlichkeit nicht auf den Übertritt

⁵¹² Frankfurter Allgemeine Zeitung, 22.03.2007.

⁵¹³ die tageszeitung, 15.01.2011.

⁵¹⁴ St. Galler Tagblatt, 28.03.2008.

einzelner Personen zum Islam. Vielmehr wird das Wort mit einem kollektiven Prozess assoziiert, durch den sich gesellschaftliche und kulturelle Veränderungen vollziehen.

Die Bezeichnung *Islamisierung* wird heutzutage mit der zunehmenden Sichtbarkeit der islamischen Religion im öffentlichen Leben assoziiert. Dies wird an bestimmten islamischen Symbolen gemessen. Entlang von Symbolen wie ‚Kopftuch‘, ‚Moschee‘ oder ‚Minarett‘ wird die Debatte ausgetragen. Der Streit bricht nicht unbedingt um diese Symbole aus, sondern um den Bedeutungsgewinn des Islams in der Öffentlichkeit, der mit jenen Symbolen einhergeht. An den islamischen Symbolen wird demzufolge ein grundlegender gesellschaftlicher Wandel sichtbar. Dies führte zu einer gesteigerten Aufmerksamkeit gegenüber dem Islam, der die Öffentlichkeit beunruhigte und verunsicherte. Symbole wie ‚Moschee‘ und ‚Kopftuch‘ werden in diesen Diskursen nicht mehr als religiöse Symbole wahrgenommen, sondern als Zeichen einer schleichenden Islamisierung. Auf der rechtspopulistischen Seite Pro Bayern hieß es:

In Deutschland gibt es immer mehr Moscheen, inzwischen sind mehr als 2000! Diese Moscheen werden, wie die meisten in unserem Land, von der türkischen Religionsbehörde DITIB/DIYANET gebaut, was zeigt, wie „integriert“ die „Deutsch“-Türken in Deutschland sind.⁵¹⁵

Zudem werden solche Symbole mit abwertenden Phänomenen konnotiert. Als Antwort auf einen Artikel über Islamisierung in der Zeitung „Die Zeit“ erscheint der folgende Kommentar:

K: Mit den Jahrzehnten aber fanden immer aggressiver anmutende islamische Rituale den Weg nach Deutschland: Verschleierung, zunehmende Anzahl an Kopftuchträgerinnen, Salafismus und gewalt gegen Andersgläubige im Namen Allahs [sic!].⁵¹⁶

Dieses Unbehagen ist nicht allein auf die zunehmende Zuwanderung aus muslimisch geprägten Ländern oder auf die (islamische) terroristische Bedrohung zurückzuführen. Vielmehr werden solche Ängste und Sorgen mit Menschen muslimischen Glaubens assoziiert. Dabei verbreitet sich die Ansicht, dass die muslimische Bevölkerung aufgrund der natürlichen Bevölkerungsentwicklung zahlenmäßig stärker wächst als die einheimische. Dadurch nimmt ihr Anteil an den jüngeren Generationen im Gegensatz zu den Einheimischen zu (vgl. Kröhnert und Klingholz o. D. S. 2). Den Migranten wird in diesen Kontexten vorgeworfen „ständig neue kleine Kopftuchmädchen zu produzieren“⁵¹⁷. Solche Ängste werden in rechtsorientierten Kreisen der Mehrheitsgesellschaft mit nationalistischen Motiven und dem Beklagen einer gefährlichen „Überfremdung“ und „Umvolkung“ verknüpft:

⁵¹⁵ <http://prob-bayern.org/wir-in-bayern/bayern-gegen-islamisierung/> (zuletzt abgerufen am 06.11.2015).

⁵¹⁶ <http://www.zeit.de/gesellschaft/zeitgeschehen/2014-12/pegida-umfrage-islamisierung#article-editor-create-link>

⁵¹⁷ Sarrazin im Interview mit dem Magazin „Lettre International“ Nr. 86 vom 01.10.2009, Seite 197–201.

Der Erhalt des deutschen Volkes und seiner Identität muss die Maxime der deutschen Politik sein. Überfremdung und Islamisierung sind entschieden abzulehnen und zu bekämpfen.⁵¹⁸

Aussagen wie diese stellen eine der Hauptthesen von Thilo Sarrazins Buch „Deutschland schafft sich ab“ dar. In einer im „SPIEGEL“ vorab veröffentlichten Passage heißt es:

Ich möchte, dass auch meine Urenkel in 100 Jahren noch in Deutschland leben können, wenn sie dies wollen. Ich möchte nicht, dass das Land meiner Enkel und Urenkel zu großen Teilen muslimisch ist, dass dort über weite Strecken Türkisch und Arabisch gesprochen wird, die Frauen ein Kopftuch tragen und der Tagesrhythmus vom Ruf der Muezzine bestimmt wird. [...] Ich möchte nicht, dass wir zu Fremden im eigenen Land werden.⁵¹⁹

Diese Verbindung führt dazu, dass die Bezeichnung *Islamisierung* fortwährend an den Muslimen haftet. Denn wann immer das Thema Islamisierung aufs Tapet kommt, ist zugleich die Rede von der zunehmenden Zahl der Muslime in Deutschland. Die bloße Anzahl der Muslime wird mit der Islamisierung gekoppelt. Dabei werden Immigrantinnen und Immigranten aus islamisch geprägten Ländern als eine homogene muslimische Gruppe wahrgenommen, deren Existenz zwangsweise eine Art von *Islamisierung* bedingt. Außerdem wird die Rückbesinnung auf die Religion mit der Hinwendung zu fundamentalen Auslegungen und extremistischen Aktivitäten assoziiert. Religionsrituale wie Moscheebesuch, Essen- und Trinkenvorschriften, Kopftuchtragen, die sich als alltägliche Rituale erweisen, werden als eine bestimmte Art der Religiosität oder als islamistisch abgewertet. Nach den Worten des Islamwissenschaftlers Udo Steinbach soll mit dem Kopftuch „eine bestimmte Form der Religiosität zum Ausdruck gebracht werden. Und da taucht die Frage auf: Ist sie kompatibel mit der Gesellschaft bei uns? Das Kopftuch symbolisiert ein Anderssein.“⁵²⁰ Der Moscheebesuch dient daher nicht zur Integration, sondern stellt ein Hindernis dar: „So wie in vielen Moscheen in Deutschland der Islam praktiziert wird, erweist er sich als ein Hindernis für die Integration.“⁵²¹ Auch der Besuch der Koranschule wird entsprechend problematisiert:

Stattdessen haben sich immer mehr die Koranschulen der Moscheevereine der religiösen Unterweisung der jungen Muslime in Deutschland angenommen. Was der Integration nicht gerade dient. Allzu oft wird dort gegen westliche Lebenskultur gewettert, ein zu konservativer Islam gelehrt.⁵²²

Eine derartige Interpretation findet vor allem im alltäglichen und nicht im wissenschaftlichen Diskurs statt. Zudem fungieren der Islam und die daraus abgeleitete Kultur als ein monokausales Erklärungsmuster für das Auftreten von Problemen beim Integrationsprozess oder bei

⁵¹⁸ <http://pro-nrw.net/pro/forderungen/identitaet-zuwanderung/>

⁵¹⁹ Thilo Sarrazin in DER SPIEGEL 34/2010: <http://www.spiegel.de/spiegel/print/d-73388944.html>

⁵²⁰ Süddeutsche Zeitung, 22.03.1999.

⁵²¹ Frankfurter Allgemeine Zeitung, 06.06.2007.

⁵²² Die Zeit (Online-Ausgabe), 21.11.2002.

dessen Scheitern (vgl. Hierl 2012, S. 32). *Islamisierung* ist demgemäß nicht auf eine extremistische Erscheinungsform des Islam zurückzuführen, sondern der Islam im Allgemeinen wird mit dem Wort *Islamisierung* verknüpft. In diesem Kontext verschwimmen bzw. verschwinden die Differenzen zwischen einer annehmbaren Religiosität und Phänomenen wie Extremismus und Gewalt. Im deutschsprachigen Kontext dient die Bezeichnung *Islamisierung* als Sammelbecken für alle Ängste und Vorurteile dem Islam gegenüber. Zudem weist der morphologische Charakter des Wortes, nämlich „Islam+isierung“, auf eine ständige Vergegenwärtigung und ein Reproduzieren undefinierter Vorurteile und Stereotype hin. Mit Formulierungen wie „Angst vor Islamisierung“⁵²³, „Gefahr der/einer schleichenden Islamisierung“⁵²⁴, „Kampagne gegen die schleichende Islamisierung“⁵²⁵, „Kampf gegen angeblich drohende Islamisierung“⁵²⁶, „Tsunami der Islamisierung“⁵²⁷, „Schreckgespenst Islamisierung“ wird das Wort *Islamisierung* negativ konnotiert.

Fast in allen Textbelegen ist die Bezeichnung *Islamisierung* negativ attribuiert. Die quantitative Auswertung⁵²⁸ des Wortes ergibt, dass häufig wiederholte Attribute wie *schleichend*, *brutal*, *gewaltsam*, *drohend*, *zunehmend*, *wachsend*, *fortschreitend*, *stark fortgeschritten*, *verhängnisvoll* als Kookkurrenzen mit dem Wort *Islamisierung* kommen. Weit verbreitet ist das Attribut *schleichend*, das in Cosmas II und DWDS an erster Stelle vorkommt. Dieses semantische Netz – dazu gehört auch das Attribut *still* („stille Islamisierung“, Titelblatt von DER SPIEGEL 13/2007) drückt aus, dass eine verbotene, illegale, gefährliche Aktion abläuft. Dies wird von der Gesellschaft jedoch nicht bemerkt, da es ein stiller bzw. schleichender Prozess ist, genau wie bösartige Viren oder Bakterien, die schleichend das Leben eines Menschen zu Ende bringen. Eine weitere Spezifizierung der Islamisierung erfolgt im öffentlichen Gebrauch durch das semantische Feld „zunehmend“. Dazu gehören auch die Attribute *wachsend*, *fortschreitend*, *stark fortgeschritten*, *weltweit*. Dadurch wird im gesamten Diskurs die Bedrohung vergegenwärtigt und personifiziert. Dies erweckt den Eindruck, dass eine Bedrohung nicht nur existiert, sondern auch noch immer weiter zunimmt und fortschreitet.

⁵²³ St. Galler Tagblatt, 10.12.2007.

⁵²⁴ die tageszeitung, 25.03.2011.

⁵²⁵ St. Galler Tagblatt, 19.06.1997.

⁵²⁶ St. Galler Tagblatt, 19.12.2007.

⁵²⁷ St. Galler Tagblatt, 23.01.2008.

⁵²⁸ Die Auswertung erfasst alle Treffer für das Wort Islamisierung in den Korpora des IDS bis Dezember 2011. Es waren 2.900 Treffer, diese wurden von mir per Hand ausgewertet.

Diese Ergebnisse decken sich mit denen der Kookkurenzanalyse des Begriffes in Cosmas II⁵²⁹ sowie mit dem Profil des Begriffes in dem Digitalen Wörterbuch der deutschen Sprache⁵³⁰ (DWDS). Mit Cosmas II lässt sich zeigen, dass Attribute wie *schleichend* (28.974 Treffer in Cosmas II in 25.578 Texten)⁵³¹, *fortschreitend* (20.031 Treffer in 17.885 Texten)⁵³² oder *drohend* (73.412 Treffer in 68.928 Texten)⁵³³ am häufigsten verbunden mit *Islamisierung* vorkommen. Die drei Adjektive *schleichend*, *fortschreitend* und *drohend* stellen in den Korpora des Instituts für Deutsche Sprache als Kookkurrenzen mit dem Wort *Islamisierung* ein syntagmatisches Muster dar.⁵³⁴

Außerdem zeigt die Analyse, dass die Bezeichnung *Islamisierung* stark mit stereotypen Mustern assoziiert wird. Der Topos Gewalt und Zwang gilt als Mittel der Islamisierung: „Völker wurden zwangsweise islamisiert.“⁵³⁵ Außerdem wird der Islamisierung das Zurückbleiben der Gesellschaft angelastet: „Die Gesellschaft fällt in das Mittelalter zurück.“⁵³⁶ Hinzu kommen wiederholte Stereotype wie „Ausverkauf der Heimat“⁵³⁷, „importierte Kriminalität“⁵³⁸, „Identitäts- und Kulturverlust durch Überfremdung“⁵³⁹, die Veränderung der kulturellen Landschaft im Land: „Rabat am Rhein“⁵⁴⁰. Die Islamisierung erscheint daher als ein umfassender Prozess, der nicht nur Menschen betrifft, sondern auch weitere Kreise, wie etwa Institutionen: „Islamisierung der politischen und kulturellen Institutionen“⁵⁴¹ und Lehrpläne: „Islamisierung der Lehrpläne“⁵⁴². Mit der Flüchtlingswelle 2015 wurden Stimmen laut, die davor warnten, dass Flüchtlinge aus islamisch geprägten Ländern eine Gefahr für Europa darstellten. Der ungarische Ministerpräsident Viktor Orbán hat sich in Bezug auf die Flüchtlingskrise insbesondere gegen die Einwanderung von Muslimen ausgesprochen. Der rechtskonservative Regierungschef warnte vor den Folgen des wachsenden Stroms von Flüchtlingen muslimischen Glaubens und meinte:

⁵²⁹ <https://cosmas2.ids-mannheim.de/cosmas2-web/faces/investigation/kook.xhtml>. Zuletzt abgerufen am 11.11.2015.

⁵³⁰ <http://www.dwds.de/?qu=Islamisierung>

⁵³¹ <https://cosmas2.ids-mannheim.de/cosmas2-web/faces/investigation/results.xhtml> (Zugang am 16.08.2016)

⁵³² Ebenda.

⁵³³ Ebenda.

⁵³⁴ Ebenda.

⁵³⁵ St. Galler Tagblatt, 24.02.1999.

⁵³⁶ die tageszeitung, 28.01.2011.

⁵³⁷ St. Galler Tagblatt, 28.09.2007.

⁵³⁸ St. Galler Tagblatt, 28.09.2007.

⁵³⁹ St. Galler Tagblatt, 28.09.2007.

⁵⁴⁰ St. Galler Tagblatt, 29.03.2008.

⁵⁴¹ die tageszeitung, 11.03.2011.

⁵⁴² die tageszeitung, 01.02.2011.

[...] ganz plötzlich sind wir eine Minderheit auf unserem eigenen Kontinent‘, da die meisten der Flüchtlinge Muslime seien, im Gegensatz zu Europa, wo der christliche Glaube vorherrsche, so müsse Europa beim Schutz seiner Grenzen Härte demonstrieren, meinte Orbán.⁵⁴³

Diese Propaganda bezüglich einer angeblichen Islamisierung scheint auf viel Zustimmung zu stoßen. Laut einer Umfrage des TNS-Forschungsinstituts teilt jeder dritte Befragte die Ansicht, dass in Deutschland eine Islamisierung vorherrsche.⁵⁴⁴ Diese Ängste und Sorgen einer angeblichen Islamisierung Europas teilen viele Politiker und Intellektuelle jedoch nicht und weisen solche Behauptungen zurück. Bei ihrem Staatsbesuch in Bern fragte eine besorgte ZuhörerIn die Bundeskanzlerin Merkel nach der Gefahr der Islamisierung: „Wie wollen Sie Europa in dieser Hinsicht und unsere Kultur schützen?“ Die Verwirrung zwischen *Islamisierung*, *Islam* und *Muslime* griff Angela Merkel in ihrer Antwort auf. Die Debatte empfindet die Bundeskanzlerin als unnötig:

Wir haben die Debatte natürlich auch, dass wir sehr viele Muslime in Deutschland haben. Wir haben die Debatte darüber, ob der Islam zu Deutschland gehört. Wenn man 4 Millionen Muslime hat, finde ich, braucht man nicht darüber zu streiten, ob jetzt die Muslime zu Deutschland gehören und der Islam nicht, oder ob der Islam auch zu Deutschland gehört.⁵⁴⁵

In ihrer Antwort geht Angela Merkel weiter auf den wichtigen Aspekt ein, der tatsächlich die Debatte um die Islamisierung betrifft, und zwar das Grundrecht auf Religionsfreiheit: „Wir haben doch alle Chancen und alle Freiheiten, uns zu unserer Religion, sofern wir sie ausüben und an sie glauben, zu bekennen“. Die Antwort der Bundeskanzlerin auf die Frage der Islamisierung setzte sich jedoch eher mit der Realität der Bezeichnung und seinem Referenzbereich auseinander. In diesem Zusammenhang wird der Referenzbereich des Wortes bestritten.

Die Aussage der Bundeskanzlerin gilt als eine, rationale, positive Verwendung des Wortes gegen den übergreifenden Fluss von negativen Konnotationen, die im Diskurs mit dem Wort *Islamisierung* verbunden sind. Trotzdem hat die Aussage Merkels den Mainstream über Islamisierung im öffentlichen Diskurs wenig beeinflusst. Mit dem Wort wird eine gesamtgesellschaftliche Debatte über (meist) unklare Ängste angesprochen. Mit dem Gebrauch des Wortes in rechtsextremistischen Kontexten wurde es inhaltlich so negativ besetzt, dass es momentan als Stigmawort betrachtet wird. Mit der Verwendung des Wortes *Islamisierung* wird nicht nur der eigene Standpunkt in plakativer Weise kenntlich gemacht, sondern werden zugleich die gegnerische Gruppe, ihre Ziele, ihre Werte usw. negativ bezeichnet (vgl. Hermanns 1994,

⁵⁴³ Orbán rät vom Zusammenleben mit Muslimen ab in: Süddeutsche Zeitung, 04.09.2015.

⁵⁴⁴ <http://www.zeit.de/gesellschaft/zeitgeschehen/2014-12/pegida-umfrage-islamisierung#article-editor-create-link>

⁵⁴⁵ Ebenda.

S. 19). Dies erkennt man im Diskurs an den wiederholten Gegenüberstellungen von Islamisierung, Scharia, Koran usw. einerseits und Abendland, westliche Werte usw. andererseits. Die Islamisierung ist daher in diesem Sinne das Gegenteil von dem, was man hat, bzw. das, was man sich nicht wünscht. Es geht bei dem Wort *Islamisierung* daher nicht um einen bestimmten Gegner, sondern laut Hermanns (1994, S. 19) „nur um irgendwas Negatives (das man allerdings bekämpfen möchte)“.

7.2.4 Muslime und Islamisten

Zur Bezeichnung der Angehörigen des Islams wird im öffentlichen Diskurs am häufigsten die Bezeichnung *Muslime* verwendet. Der Ausdruck *Muslime* bezeichnet im Allgemeinen die Gesamtheit der Angehörigen aller Gemeinschaften, Sekten und Gruppierungen, die zum Islam gehören, auch wenn es zwischen diesen abweichende Meinungen bzw. Glaubensauffassungen in religiösen Fragen gibt. Deshalb umfasst die Bezeichnung *Muslime* sowohl die Sunniten als auch die Schiiten, aber auch die Aleviten. Vor allem in Deutschland bezieht man sich auf die Angehörigen des islamischen Glaubens mit der Bezeichnung *Muslime*. Die Bezeichnung erweist sich als Gegenüberstellung für die Angehörigen anderer Religionsgemeinschaften wie Christen und Juden etc. Thematisch kommt die Bezeichnung *Muslime* in rituellen, religiösen, aber auch politischen Kontexten vor. In Verbindung mit Themen wie Ernährung, Schächten, Religionsunterricht, Begräbnis etc. wird die Bezeichnung kontextualisiert. Obwohl man die Muslime als Gesamtheit wahrnimmt, werden sie bestimmten Kategorien zugeordnet. Bezeichnungen wie *radikale Muslime*, *extremistische Muslime*, *moderate Muslime*, *böse Muslime* usw. haben die Funktion, die allgemeine Bezeichnung *Muslime* zu präzisieren. Anders als andere Bezeichnungen der Glaubensanhänger referiert der Ausdruck *Muslime* nicht nur auf die religiöse Zugehörigkeit, sondern wird auch im Sinne einer nationalen Identität rezipiert:

Die HDZ (deutsch: Kroatische Demokratische Union) fordert die Umgestaltung Bosnien-Herzegowinas in eine Bundesrepublik aus je einem Teilstaat für Serben, Muslime und Kroaten.⁵⁴⁶

Zum einen gibt es in der gesamten deutschen Gesellschaft gegenüber Türken und Muslimen Rassismus, Diskriminierung, Ablehnung, Desinteresse und Unkenntnis (...).⁵⁴⁷

In den Textbelegen tritt die Bezeichnung *Muslime* nicht nur als Bezeichnung der religiösen Überzeugung auf, sondern wird zur Identifizierung der Nationalität verwendet. Obwohl die Muslime die Vertreter und Repräsentanten des Islams sind, wird je nach dem Kontext zwischen Muslimen und Islam differenziert. Auf die Aussage des ehemaligen Bundespräsidenten

⁵⁴⁶ Frankfurter Allgemeine Zeitung, 05.03.2001.

⁵⁴⁷ Frankfurter Allgemeine Zeitung, 13.11.2003.

Christian Wulff: „Der Islam gehört zu Deutschland“ erwiderte sein Amtsnachfolger: „Ich hätte einfach gesagt, die Muslime, die hier leben, gehören zu Deutschland“⁵⁴⁸. Dadurch wird die Aussage Wulffs modifiziert und geschwächt. Die Aussage des Bundespräsidenten Gauck unterscheidet ganz eindeutig zwischen Islam und Muslimen und trennt die Muslime von ihrer Religion, also vom Islam. Für die Bundeskanzlerin war es schwierig, zwischen der religiösen Überzeugung und deren Anhängern zu trennen. Bei einem Schulbesuch sagte die Bundeskanzlerin: „Die Muslime gehören heute zu unserer Lebenswelt dazu“. Merkel fuhr fort: „Deshalb gehört der Islam eben heute dazu“⁵⁴⁹. In Merkels Aussage wurde nicht zwischen Islam und Muslimen unterschieden. Die Differenzierung zwischen Islam und Muslimen könnte darauf zurückgehen, dass die Bezeichnung *Muslime* weniger negativ beladen und deshalb im Sprachgebrauch noch akzeptabler zu sein scheint.

Historisch gesehen, wurde zur Zeit der islamischen Expansion im Osmanischen Reich das Wort *Türke* unter anderem auch synonym für *Muslime* verwendet. Die erste auf dem arabischen Text beruhende deutsche Koranübersetzung schuf der Frankfurter David Friedrich Megerlin im Jahre 1772 unter dem Haupttitel „Die türkische Bibel“ (vgl. Mansour 2008, S. 37). Heutzutage werden Einwanderer verschiedener Nationalitäten als *Muslime* bezeichnet (vgl. Canzten 2007, S. 268). In einigen Textbelegen wird der Islam durch die Personenbezeichnung *Muslime* personifiziert: „Der Islam hat es 1400 Jahre lang versäumt, kritische Fragen zu stellen und sich von der Politik zu lösen.“⁵⁵⁰

Im Vergleich zum Wort *Islam* ist die Bezeichnung *Muslime* noch weniger pejorativ besetzt. Vielmehr wird das Wort *Muslime* in vielen Kontexten neutral konnotiert. Dies geht meines Erachtens darauf zurück, dass es sich bei den Muslimen um eine konkrete Gruppe von Menschen handelt, wobei es bei anderen Ausdrücken wie *Islam* oder *Islamismus* um abstrakte Begriffe geht. Hinzu kommt, wie bereits erwähnt, dass die Bezeichnung *Muslime* auf die Gesamtheit hindeutet. Wird die Bezeichnung im Sprachgebrauch abgewertet, bedeutet dies zugleich eine Diffamierung der Gesamtheit der Muslime. Seit dem 11. September 2001 erfährt die Bezeichnung *Muslime* eine Veränderung in ihren Bedeutungsanteilen. Die Achtsamkeit, mit der zuvor mit der Bezeichnung umgegangen wurde, hat sich zu einem Umgang mit geringerer Differenzierung und Sensibilität gewandelt. Man spricht inzwischen viel häufiger über „die Muslime“. Als Gesamtheit der islamischen Religionsangehörigen kommen die Muslime demzufolge näher in den Bereich des Verdachts bzw. der Verdächtigen. Dabei wird ihre Iden-

⁵⁴⁸ Die Aussagen-Beispiele gehen auf Kalwa 2013 zurück.

⁵⁴⁹ Die Zeit (Online-Ausgabe), 14.05.2012.

⁵⁵⁰ SPIEGEL ONLINE, 12.07.2007.

tität und Loyalität zu Verfassung und Gesetzen, vor allen in den nichtislamischen Ländern, in Frage gestellt:

So wurde während der Zeit, als Ed van Thijn Bürgermeister von Amsterdam war, hier und da die Ansicht vertreten, daß Muslime sich nicht an die Gesetze einer Stadt halten müssen, an deren Spitze ein jüdischer Bürgermeister steht.⁵⁵¹

Wenn es um die muslimische Identität geht, dann ist im öffentlichen Diskurs die Rede von „einer schwierigen Identität in Deutschland“⁵⁵². Im Gegensatz zu anderen Religionsgemeinschaften, die in Deutschland leben, werden besonders die Muslime als diejenigen bezeichnet, die „den religiösen und politischen Pluralismus anerkennen und akzeptieren müssen“⁵⁵³ und als diejenigen, die akzeptieren sollen, „daß in der Demokratie die Religion nicht das Gesetz der Gesellschaft sein darf“⁵⁵⁴. Die sprachliche Markierung der Muslime dient folglich nicht nur dem Hinweis auf die religiöse Überzeugung, sondern impliziert zugleich eine Bewertung. Vorurteile und Stereotype, aber auch bestimmte Ereignisse werden oft auf die Gesamtheit der Muslime hin generalisiert: „Deutsche Muslime kämpfen an der Seite der Rebellen in Tschetschenien.“⁵⁵⁵ Dies führt dazu, dass die Muslime im öffentlichen Diskurs häufig als eine ausgegrenzte Personengruppe und gelegentlich als Gegenüberstellung des kollektiven „Wir“ dargestellt werden: „Wir wollen nicht über Muslime reden, sondern mit ihnen, so Bürgermeister Henning Scherf gestern zur zweiten Bremer Islamwoche.“⁵⁵⁶

Würden die Muslime einfach als „die Angehörigen des Islams“ definiert, wäre nicht ebenso einfach die Bedeutung des Wortes *Islamisten* zu bestimmen, da die Bezeichnung als Sammelbecken für vielfältige Personengruppen und Denkausrichtungen verwendet wird. Sowohl politisch motivierte Kräfte als auch streng religiöse bis hin zu gewaltorientierten Gruppen werden mit dem Ausdruck *Islamisten* bezeichnet. Problematisch bei der Verwendung des Ausdrucks ist, dass alle oben genannten Gruppen auch Muslime sind. Das würde bedeuten, dass jeder Islamist zugleich ein Muslim, aber nicht jeder Muslim ein Islamist ist. Im Anwendungsbereich ist es daher schwierig, die Trennlinie zwischen beiden Ausdrücken zu ziehen. Dies kann dazu verleiten, jeden Muslim für einen Islamisten zu halten (vgl. Metzger 2002). Sowohl im wissenschaftlichen Diskurs als auch in den Medien- und Alltagsdiskursen steht keine klar differenzierende Grenzziehung zur Verfügung. Jedoch gibt es im wissenschaftlichen Diskurs

⁵⁵¹ Frankfurter Allgemeine Zeitung, 21.07.2001.

⁵⁵² Frankfurter Rundschau, 04.01.1999.

⁵⁵³ Frankfurter Allgemeine Zeitung, 29.09.2001.

⁵⁵⁴ Frankfurter Allgemeine Zeitung, 29.09.2001.

⁵⁵⁵ Die Zeit (Online-Ausgabe), 07.11.2002.

⁵⁵⁶ die tageszeitung, 15.10.2002.

Versuche, die Termini voneinander zu trennen. In einem wissenschaftlichen Beitrag in der Zeitschrift „Aus Politik und Zeitgeschichte“ (3–4/2002) thematisiert Albrecht Metzger einige Unterscheidungsmerkmale zwischen Muslim und Islamist. Er geht davon aus,

dass sich der Islam im Laufe seiner Geschichte den unterschiedlichsten Situationen anzupassen wusste und in dieser Hinsicht Flexibilität entwickelte. [...] Auch der alltäglich gelebte Islam entwickelte sich beispielsweise in Persien anders als in Andalusien. Im Laufe der Jahrhunderte haben sich in den Gebieten der islamischen Welt, die teilweise Tausende Kilometer auseinander liegen, verschiedene Traditionen entwickelt, so dass, bis auf die oben genannten grundlegenden Gemeinsamkeiten, kaum mehr von einem einheitlichen Islam die Rede sein konnte. Es ist genau die Akzeptanz oder Ablehnung dieser verschiedenen Ausprägungsformen des Islam, die einen traditionellen Muslim von einem Islamisten unterscheidet. So wird ein traditioneller Muslim in Ägypten den Islam so annehmen, wie er sich in seinem Land über die Jahrhunderte hinweg entwickelt hat, ein ägyptischer Islamist hingegen nicht. Letzterer sucht nach dem wahren Kern des Islam und wertet die späteren Entwicklungen, die der traditionelle Muslim ungefragt akzeptiert, als Abweichungen vom Ideal. Der Islamist versucht, so weit wie möglich dem Islam zu entsprechen, wie ihn der Prophet Mohammed vorgelebt hat, und lässt nur den Koran sowie die Sunna als Quellen gelten. Den Rest, die Jahrhunderte der Entwicklung und Anpassung, lehnt er ab (Metzger 2002).

Diese Grenzziehung Metzgers ist sehr abstrakt. Im Anwendungsbereich der beiden Ausdrücke wäre es schwierig, anhand dieses Kriteriums zwischen zwei Personen bzw. Gruppen zu unterscheiden. Dazu glauben nicht nur Islamisten an die Verbindlichkeit des Korans und der Sunna, trotz der gewachsenen Anpassungs- und Entwicklungsformen des Islams, sondern auch Muslime. Ein entscheidender Unterschied zwischen einem Muslim und einem Islamisten ist nach Metzger das Verhältnis des Islams zur Politik:

Die Islamisten verstehen den Islam als eine Ideologie, die klare Handlungsanweisungen gibt für den Kampf gegen das, was sie als Unrecht und Unterdrückung empfinden. Als Gegner betrachten die Islamisten den Westen und seine Verbündeten im Nahen Osten. Dazu zählen sie nicht nur Israel, sondern auch die mit den USA verbündeten, in den Augen der Islamisten korrupten, vom Pfad der Religion abgewichenen, arabischen Regime (Metzger 2002).

Mit dem Arabischen Frühling haben die so genannten „Islamisten“ am politischen Leben teilgenommen und wurden in einigen Ländern von der Mehrheit ihrer Bevölkerung gewählt. Dabei bleibt trotzdem unerwähnt, wie die Einstellung der Islamisten zur Gewalt ist, wenn es überhaupt eine generalisierende Position gibt. In seinem Artikel⁵⁵⁷ in der Zeitung „Die Welt“ schrieb Till-R. Stoldt am 23.12.12:

Als Islamisten bezeichnet man Muslime, deren politische Ziele den Verfassungswerten zumindest punktuell widersprechen. Von den bis zu 9700 Islamisten in NRW gelten nur rund 1000 als Salafisten. Die Unterschiede sind beträchtlich. Die große Mehrheit der Islamisten legt zumindest partiell

⁵⁵⁷ <http://www.welt.de/print/wams/nrw/article112202252/Islamisten-Salafisten-Terroristen-alle-gleich.html>: Islamisten, Salafisten, Terroristen: alle gleich?

ihre heiligen Schriften bewusst aus, versteht sie also nicht durchgängig buchstäblich. Vor allem aber bekennt sie sich dazu, das geltende Recht unbedingt einzuhalten (auch, wenn sie es womöglich ändern möchte). Und: Terror lehnt sie entschieden ab.⁵⁵⁸

Wichtig bei dieser Unterscheidung ist, dass die Einstellung der Islamisten zum Terror thematisiert wurde. Ansonsten handelt es sich, wie bei Metzger, um das Verhältnis zur Politik. Noch verschwommen bleibt dabei, welche politischen Ziele genau gemeint sind, aber auch, von welchen Verfassungswerten die Rede ist. Dazu wird die Definition durch Wörter wie *zumindest punktuell* relativiert. Es stellt sich heraus, dass trotz der wenigen Versuche, den Ausdruck *Islamist* zu umreißen, die präzise Grenzziehung zwischen *Muslim* und *Islamist* ausbleibt. Man kann aber im Allgemeinen davon ausgehen, dass die Bezeichnung *Islamist* auf eine unerwünschte Variante eines Muslims referiert. Im Diskurs wird *Islamist* als ein Synonym für *Terrorist* verwendet. Mit dem Ausdruck *Islamist* bezeichnet man Persönlichkeiten wie Osama bin Laden und Metin Kaplan. Die Islamisten werden mit Attribuierungen wie *militant*, *radikal* bezeichnet. Die Gewalt bleibt somit die dominante Bedeutungskomponente, die auf den gesamten Bedeutungsbereich des Ausdrucks übertragen wird. Da der Ausdruck *Islamist* aus dem Wort *Islam* abgeleitet ist, wird er gelegentlich mit *Muslimen* gleichgesetzt. Das führt dazu, dass sich der Ausdruck *Islamist* mit den Ausdrücken *Islam* und *Muslime* semantisch partiell überschneidet. Diese Vermischung beider Ausdrücke ist insbesondere in Internetforen zu sehen, in denen sich oft die Frage nach dem Unterschied zwischen *Muslim* und *Islamist* stellt. Aus den Antworten zeigt sich eindeutig, welches Wissen in der Öffentlichkeit konstituiert wird und wie groß die Bandbreite der Deutungsmöglichkeiten für den Ausdruck *Islamist* ist. Zugleich markieren die Kommentare, wie die Trennlinien zwischen unscharf definierten Bezeichnungen, die im Islamdiskurs vorwiegend verschwommen vorkommen, zu sein scheinen. In dem Internetforum „Yahoo Answers“ lautet eine Frage beispielsweise:

Was ist der unterschied zwischen Islamisten und Muslimen? ich hör immer zwei unterschiedliche wörten Islamisten und Muslime wo zum Teufel ist der unterschied??? [Sic].⁵⁵⁹

Als Antwort kamen unter anderem die folgenden Antworten:

K1⁵⁶⁰: Muslime sind Gläubige. Islamisten sind Fanatiker und Rassisten, die alle nicht-Muslims hasen und sie ausrotten wollen.

K2: muslimen sind ganz normale gläubige die nach den lehren des koran leben! Islamisten jedoch sind die fanatischen muslimen die alles daran setzen die "ungläubigen" auszumerzen!

⁵⁵⁸ Stoldt: Islamisten, Salafisten, Terroristen: alle gleich? Die Welt, 23.12.2012.

⁵⁵⁹ <https://de.answers.yahoo.com/question/index?qid=20090422062624AAfHfA> (letzter Zugang am 25.10.2015)

⁵⁶⁰ Der Buchstabe K ist hier eine Abkürzung für das Wort Kommentar.

K3: Von Nichteuropäern habe ich gehört, dass nur WIR diesen Unterschied machen, andere machen keinen. Das sollten wir wissen. Unsere europäische Vorstellung besteht darin, dass Muslime in Ruhe ihren Glauben leben wollen, während Islamisten ihren Glauben auf fanatische Art und Weise anderen aufdrücken wollen. Diese Unterschiede verschwimmen allerdings oft schon in der eigenen Familie.

K4: da ist kein unterschied

K5: Nichts. Es gibt kein unterschied. Islamisten und Muslimen sind verschiedene Wörter für die gleichen Menschen.

K6: kein unterschied. sie sind Synonym [Sic]

In einem anderen Fragenforum, nämlich „gutefrage.net“⁵⁶¹ lautete die Frage:

Was ist der unterschied zwischen Muslimen und Islamisten?

Oder ist das ds gleiche? [Sic]

K7: die islamisten sind diejenigen moslems - oder muslimen -, die versuchen, aus dem islam eine kämpferische weltanschauung zur weitereroberung zu machen. so gibt es auch zb christen und christliche fundamentalisten.

K8: ISLAMISTEN SIND ÜBERHAUPT KEINE MUSLIME!!! Im Koran steht, dass es strengstens verboten ist, irgendein Lebewesen zu töten, die Islamisten verstoßen gegen dieses Gebot, man sollte sie im Nahen Osten in den Knast sperren, alle anderen Muslime dürfen hier genauso leben wie in Afrika, Nord- und Südamerika sowie allen anderen Teilen der Welt. Natürlich darf man auch hier Islamisten einsperren, braucht dazu aber muslimische Kläger, sonst wäre der Prozess zu rassistisch!!!

K9: Muslim ist ein einfacher Angehöriger der moslemischen Religion.

Islamist ist ein religiöser militärischer Moslem, fast schon Terrorist. [Sic]

Ähnlich sah die Frage auf der Internetseite Cosmiq.de aus:⁵⁶²

Wo ist der Unterschied zwischen Muslime, Islamisten, Salafisten ?? Wo ist dort der Unterschied? glauben sie alle an den Koran?

K10: Moslime ist die normale Bezeichnung für Menschen, die der Religionsgemeinschaft des Islam angehören. Islamisten ist ein vor allem von der Presse verwendetes Wort, dass entweder radikale Moslime beschreibt oder aber als unwort zu deuten ist. Salafisten hingegen sind extrem konservative Moslime.

K11: Muslime, Islamisten, Salafisten Sie alle sind Religionsanhänger des Islam. Die Religionsanhänger nennt man Muslime. Islamisten und Salafisten sind deshalb auch Muslime und Anhänger des Islam. Ja, sie alle glauben an den Koran. Islamisten sind aber auch Terroristen. Salafisten sind Muslime, die den Koran fundamentalistisch auslegen. [Sic]

⁵⁶¹ [http://www.gutefrage.net/frage/was-ist-der-unterschied-zwischen-muslimen-und-islamisten# answers](http://www.gutefrage.net/frage/was-ist-der-unterschied-zwischen-muslimen-und-islamisten#answers)
(Schreibweise beibehalten)

⁵⁶² <http://www.cosmiq.de/qa/show/3338682/Wo-ist-der-Unterschied-zwischen-Muslime-Islamisten-Salafisten-Wo-ist-dort-der-Unterschied/> (Schreibweise beibehalten)

Aus den Kommentaren lässt sich erklären, dass sich ein diffuses Wissen etabliert hat. Aussagen – wie von Metzger (2002) und Stoldt (2012) – zur Differenzierung von *Muslim* und *Islamist* finden eher im wissenschaftlichen Diskurs Berücksichtigung, im gesellschaftlichen Kontext haben solche Aussagen keinen großen Geltungsanspruch. Dabei stellen sich im Allgemeinen zwei Ausrichtungen dar. Zum einen wird die Bezeichnung *Muslim* positiv bzw. neutral konzipiert, insbesondere dann, wenn sie mit der Bezeichnung *Islamist* verglichen wird. Zum anderen sehen einige Kommentatoren keinen Unterschied zwischen *Muslim* und *Islamist*. Wenig wird die Ansicht vertreten, dass der Ausdruck *Islamist* ein mediales Konstrukt ist, das dazu dient, eine gesamte Gemeinschaft zu diskreditieren. Ungeachtet des pejorativen Gebrauchs des Ausdrucks *Islamist* in der deutschsprachigen Presse wird er im arabischen Sprachgebrauch mit anderen Referenzbereichen konnotiert. Der Ausdruck *ʿislāmiyūn* (dt. Islamisten) ist im arabischen Sprachgebrauch nicht neu und weist auf eine alte Traditionslinie hin. Bereits im zehnten Jahrhundert schrieb ʿAbū al-Ḥasan al-ʿAṣʿarī, ein bekannter Theologe (874–936) sein Werk *Maqalāt al-ʿislāmiyīn* (dt. „Die Aussagen der Vertreter der islamischen Richtungen [Islamisten]“). Unter dem gleichen Titel verfasste der Theologe ʿAbū al-Qāsim al-Balḥī (gest. 391 n. H.⁵⁶³/931 n. Chr.) ein Buch. Mit *ʿislāmiyīn*⁵⁶⁴ oder *ʿislāmiyūn* sind in den beiden Titeln die Fachtheologen gemeint, die sich mit den unterschiedlichen Wissenschaften der islamischen Religion beschäftigen und Lehren und Studien in diesem Fachbereich betreiben. Die Bezeichnung diene dazu, die *ʿislāmiyūn* (Islamisten), also die islamischen Fachtheologen, von den Laienmuslimen zu differenzieren (vgl. Hefny 2014 S. 38; ʿImāra 1995, S. 125 f.; ʿImāra 2004, S. 50). Die Semantik des Ausdrucks *ʿislāmiyūn* entwickelte sich mit der Zeit zu einer Bezeichnung nicht nur für diejenigen, die sich wissenschaftlich mit der Religion beschäftigen, sondern auch für all diejenigen, die sich politisch und gesellschaftlich für die Religion engagieren. Der Ausdruck gilt deshalb heutzutage als eine Kodierung, um eine ganze Ausrichtung, die *ʿislāmiyūn*⁵⁶⁵ zu markieren, vor allem im Vergleich mit einer anderen Ausrichtung wie z. B. den *Säkularisten*. Auf diese Genese der Bezeichnung in ihrem arabischen Sprachgebrauch referiert der Duden. Neben der Bedeutung „Anhänger des Islamismus“⁵⁶⁶ wird vermerkt, dass *Islamisten* noch eine andere Bedeutung hat, und zwar

⁵⁶³ N. H: Abkürzung für „nach der Hidschra“. Die Hidschra ist die Auswanderung des Propheten Muhammad und seiner Gefährten von Mekka nach Medina im Jahr 622 und markiert den Beginn der islamischen Zeitrechnung.

⁵⁶⁴ Je nach Kasus ändert sich im Arabischen das Ende des Nomens. So schreibt man im Nominativ *ʿislāmiyūn*, in Akkusativ, Dativ und Genitiv heißt es jedoch *ʿislāmiyīn*. Dabei handelt es sich trotzdem um dasselbe Wort.

⁵⁶⁵ Die *ʿislāmiyūn* in der arabischen und islamischen Welt haben keinerlei Problem damit, sich selbst so zu nennen (dt. Islamisten).

⁵⁶⁶ <http://www.duden.de/rechtschreibung/Islamist>

„Islamwissenschaftler“⁵⁶⁷. Diese Bedeutung wird im öffentlichen Diskurs jedoch nur selten beachtet.

7.2.5 Islamisch, muslimisch, islamistisch

Die Attribute *islamisch*, *muslimisch* und *islamistisch* kommen im Islamdiskurs oft vor. Sie werden mitunter ohne Differenzierung als Synonyme verwendet. Dabei haben sie unterschiedliche Funktionen bei der Bestimmung bzw. Zuschreibung der Bedeutung. Von der Bezeichnung *Muslime* leitet sich das Attribut *muslimisch* ab. Das Attribut *muslimisch* drückt, wie auch der Ausdruck *Muslime*, die Zugehörigkeit zum Islam aus, vor allem im religiösen, rituellen und geschichtlichen Kontext. Die Textbelege weisen darauf hin, dass das Attribut *muslimisch* eher zur Charakterisierung von Personen gebraucht wird als zur Bezeichnung von Gegenständen. Das deckt sich mit den Ergebnissen der korpuslinguistischen Analyse von Kalwa (2013, S. 120). In ihrer Analyse zeigt Kalwa, dass das attributiv gebrauchte Adjektiv *muslimisch* eher bei wertneutralen Personenbezeichnungen (Frauen, Gruppen, Metzger, Kinder, Schüler, Lehrerin, Mädchen, Figuren) verwendet wird, während das gleich gebrauchte Adjektiv *islamisch* häufiger Bezeichnungen von Personengruppen attribuiert, die negative Bedeutungsaspekte evozieren (Taliban, Fundamentalisten, Extremisten, Hamas, Terroristen) (vgl. Kalwa 2013, S. 120). Allerdings ist davon abzuheben, dass das Attribut *muslimisch* zuweilen auch mit negativ konnotierten Ausdrücken wie *Extremisten*, *Fanatiker*, *Terrororganisationen*, *Fundamentalisten* usw. vorkommt. Hierzu finden sich die folgenden Textbeispiele:

Dieses Mal ist wieder ein Attentat angekündigt, von einer Organisation, die sich „Hamas“ nennt, so wie die muslimischen Fanatiker, die den Friedensprozess im Nahen Osten bekämpfen.⁵⁶⁸

Allerdings glaubt nach einer am Donnerstag veröffentlichten Umfrage nur eine Minderheit der Bevölkerung der Regierungsthese, wonach muslimische Extremisten den Anschlag verübten.⁵⁶⁹

Sie [Rotkreuzmitarbeiter] sind nach Überzeugung des Militärs von Rebellen der muslimischen Terrororganisation Abu Sayyaf verschleppt worden.⁵⁷⁰

Der Islamwissenschaftler Peter Heine (2010, S. 11) schlägt dabei eine normative Regel für die Unterscheidung zwischen *islamisch* und *muslimisch* vor. Nach Heine wäre es demnach korrekt, die Eigenschaft *islamisch* ausschließlich für auf die Religion bezogene Begriffe zu verwenden, während das Attribut *muslimisch* sich auf alle religiösen und alltäglichen Handlungen von Muslimen bezieht (vgl. Heine 2010, S. 11 f.). Der folgende Textbeleg ist ein Beispiel

⁵⁶⁷ <http://www.duden.de/rechtschreibung/Islamist>

⁵⁶⁸ Berliner Zeitung, 16.03.2000.

⁵⁶⁹ dpa, 14.02.2008.

⁵⁷⁰ dpa, 19.01.2009.

für die Differenzierung zwischen beiden Attributen in einem Text: „Der Rektor der Moschee von Paris, Dalil Boubakeur, sagte, Anspielungen auf eine islamische Verantwortung seien ungerecht, weil sie die muslimische Gemeinschaft verunglimpfen.“⁵⁷¹ Im Textbeispiel wird zwischen der islamischen Verantwortung und der muslimischen Gemeinschaft differenziert. Da sich die Verantwortung auf die Religion bezieht, ist das Wort *islamisch* richtig eingesetzt. Wenn es um die Gemeinschaft, also um die Muslime geht, wäre das Wort *muslimisch* zutreffend. Die ausgewerteten Textbelege zeigen, dass das Attribut *islamisch* eher auf Gegenstände und Phänomene als auf Personenbezeichnungen referiert. Wörter wie: *Welt, Recht, Revolution, Mystik, Staat, Demokratie* sind die meistbenutzten Kollokatoren für das Attribut *islamisch*. Im Vergleich zu *muslimisch* wird *islamisch* eher in gesellschaftlich-politischen Kontexten verwendet. Dabei wird das Attribut häufig mit negativ bewerteten Ausdrücken verbunden. Ausdrücke wie: *Milizen, Extremismus, Fundamentalismus, Terroristen* sind in diesem Zusammenhang die häufigen Kollokatoren. Ähnlich stellt Kalwa in ihrer quantitativen Analyse fest, dass fast alle Kollokatoren dem semantischen Feld Politik und Extremismus zuzuordnen sind (vgl. Kalwa 2013, S. 118). Während beide Wörter – *islamisch* und *muslimisch* – auf die Zugehörigkeit zum Islam referieren, spezifiziert das Attribut *islamistisch* im deutschen Sprachgebrauch neben der Zugehörigkeit ein bestimmtes Verhältnis zum Islam. Das Attribut *islamistisch* bezieht sich auf die Personen, Themen, Dinge oder Leistungen, die sich mit dem Islam außerhalb des religiösen Bereichs beschäftigen. Des Weiteren findet das Attribut *islamistisch* oft in Bezug auf den politischen Islam bzw. den Islamismus Verwendung. Lexikalisch definiert Duden das Lexem *islamistisch* als „Islamismus betreffend, auf ihm beruhend, von ihm geprägt.“⁵⁷²

Im öffentlichen Diskurs werden mit dem Adjektiv *islamistisch* vorwiegend Kollokatoren wie *Extremisten, Fundamentalisten, Terroristen, Terror, Terrororganisation, Terroranschläge* usw. bezeichnet, bei denen der Topos Gewalt expliziert wird. In diesem Kontext lässt sich das Attribut *islamistisch* als Synonym für *terroristisch* verwenden. In einigen Textbelegen attribuiert das Adjektiv Nomen wie *Parlamentarier, Politiker, Partei, Gesellschaft, Intellektuelle, Gesetze* etc., die – fern von der Idee der Gewalt bzw. Gewaltbereitschaft – auf einen politischen Referenzbereich hindeuten. In diesem Sinne erscheint *islamistisch* näher zu *islamisch*. Im Vergleich zu *islamisch* und *muslimisch* ist das Attribut *islamistisch* im Allgemeinen negativ konnotiert.

⁵⁷¹ Frankfurter Allgemeine Zeitung, 14.09.2001.

⁵⁷² <http://www.duden.de/rechtschreibung/islamistisch>

7.3 Der Begriff *Dschihad*

Die Bezeichnung *Dschihad* gehört zu den seltenen Fällen, in denen einige arabisch-islamische Begriffe infolge der politischen Ereignisse durch die Medien unmittelbar ins Deutsche entlehnt wurden (vgl. Tazi 1998, S. 3.). Das Wort *Dschihad* findet sich in den meisten lexikalischen Nachschlagwerken zur deutschen Sprache. Das Wort wurde 1895 oder 1898 in den Wortschatz der deutschen Sprache aufgenommen.⁵⁷³ Zu bemerken ist bei der Aussprache des Wortes *Dschihad*, dass es zwischen der arabischen und deutschen Sprache keine Abweichung hinsichtlich des Lautes im Deutschen gibt. Das heißt, man spricht das Lexem *Dschihad* im Deutschen genauso aus wie im Arabischen. Die einheitliche Artikulationsweise in beiden Sprachen steht auf der anderen Seite einer uneinheitlichen Schreibweise in der deutschen Sprache gegenüber. Denn obwohl sich das Wort *Dschihad* seit mehr als 100 Jahren in der deutschen Sprache etabliert hat (vgl. Brockhaus Konversationslexikon), bleibt seine Schreibweise in der Gegenwartssprache bis heute ungleich. Das geht wahrscheinlich darauf zurück, dass die arabisch-islamischen Begriffe aus einer Sprache hergeleitet sind, die sich hinsichtlich Orthografie und Lautsystem vom Deutschen unterscheidet. Deshalb gibt es unterschiedliche orthografische Schreibweisen für aus dem arabischen entlehnte Wörter. Wir schreiben beispielsweise *Fatwa* und *Fetwa*, *Koran* und *Quran*, *Hadsch* und *Hajj* u. v. m. Für die Bezeichnung *Dschihad* ergibt das Recherche-Programm COSMAS II die folgenden möglichen Schreibvarianten: *Dschihad* (8.358 Treffer), *Jihad* (1.877 Treffer), *Djihad* (242 Treffer) und *Gihad* (35 Treffer).⁵⁷⁴ Die in der Gegenwartssprache sowie in den deutschen Lexika am meisten verwendete Schreibweise ist *Dschihad*. Die Schreibweise mit dem Buchstaben (J), also *Jihad* findet man eher in englischen Texten. In der vorliegenden Studie beschränke ich mich auf die Schreibvariante *Dschihad*.

7.3.1 Das Wort *Dschihad* in den arabischen Lexika

Aus einer etymologischen, philologischen Sicht stammt das Wort *Dschihad* vom Wortstamm *ġahd* bzw. *ġuhd* ab. In seinem Standardwerk *Lisān al-‘arab* unterscheidet der arabische Lexikograph und Autor Ibn Manẓūr zwischen *ġahd* und *ġuhd*. Der Wortstamm *ġahd* bedeutet „Mühe“ bzw. „sich äußerst anstrengen, um das höchste Ziel zu erreichen“. Der Stamm *ġuhd* bedeutet dagegen „das Mögliche und Verfügbare tun“ (vgl. *Lisān al-‘arab*, Artikel: dsch-h-d). Zu dem Wortstamm *ġuhd* gehört das Wort *‘iġtihād*, das „sich vornehmen, sich äußerst anzu- strengen und Belastungen auszuhalten“ bedeutet. Als Terminus technicus bezeichnet *‘iġtihād*

⁵⁷³ vgl. Brockhaus Konversationslexikon, Lemmata *Dschihad*.

⁵⁷⁴ Vgl. Cosmas II, Suchwörter *Dschihad*, *Jihad*, *Djihad* und *Gihad*.

in der islamischen Rechtsordnung „die Anstrengung, um ein Rechtsurteil durch Analogieschluss gemäß Koran und Sunna zu finden“. Das Verb, von dem das Wort *Dschihad* entstammt, lautet *ġāhada* im Sinne von „sich äußerst anstrengen“, „streben“, „bekämpfen“ oder „das Äußerste tun“. Vom Verb *ġāhada* stammt das Wort *muġāhadatu-n-nafs* mit der Bedeutung „sich anstrengen bei der Selbstreinigung“. Von dieser lexikografischen Grundbedeutung geht die Bedeutung des Wortes *Dschihad* aus. Die Bezeichnung weist daher in den arabischen Lexika sowohl auf das „Sich-Bemühen“ im weiteren Sinne als auch auf das „Sich-Bemühen im Sinne der Bekämpfung der Feinde“ hin (vgl. Haggag 2011, S. 210). Zusammengefasst bedeutet das Wort *Dschihad* das Sich-Bemühen bei der Bekämpfung des Übels und des Unrechten im Allgemeinen. Dies beginnt zunächst mit der Anstrengung bei der Bekämpfung der eigenen Triebe, geht über zu der Bekämpfung ungerechter Strukturen innerhalb der eigenen Gesellschaft und weiter bis zum Kampf gegen äußere Feinde (vgl. al-Qaraḏāwī 2009, S. 68). Die Bezeichnung *Dschihad* enthält in ihrem Bedeutungsumfang einen Teilaspekt, nämlich den bewaffneten Kampf. In diesem Sinne überschneiden sich die Wörter *Dschihad* und *qitāl*. Oft werden beide Wörter *Dschihad* und *qitāl* undifferenziert synonym verwendet. Der Wortstamm *qitāl* (Kampf) stammt vom Verb *qātala* mit der Bedeutung „bekämpfen“. Mit der Bezeichnung *qitāl* ist im islamischen Kontext die letzte Stufe des Wortes *Dschihad* gemeint, nämlich der Kampf zwischen zwei Gruppen (vgl. al-Qaraḏāwī 2009, S. 55). Bei diesem Bedeutungsaspekt überschneidet sich die Bezeichnung *qitāl* mit der Bezeichnung *Dschihad*. Denn zur Bedeutung von *Dschihad* gehört „sich auf dem Wege Gottes bei der Bekämpfung der Feinde bemühen“. Dies legt den Schluss nahe, dass die Bezeichnung *Dschihad* viel umfassender und umfangreicher ist als die Bezeichnung *qitāl*. Denn jeder *qitāl* (Kampf) kann ein *Dschihad* sein, aber nicht jeder *Dschihad* ist ein *qitāl*. Hierzu gibt al-Qaraḏāwī (2009) einen wichtigen Hinweis, nämlich dass das Wort *Dschihad* auch in den mekkanischen Versen des Korans vorkommt, obwohl es während der mekkanischen Phase noch keine Erlaubnis zum Kampf gab.⁵⁷⁵ In vielen Versen, die in Mekka herabgesandt wurden, kommt das Wort *Dschihad* oder eine seiner Ableitungen vor, aber mit der Bedeutung der Anstrengung bei der *da‘wa* (Einladung zum Islam) und dem Aushalten von Folter, Schmerz und Schädigung seitens der Ungläubigen (vgl. al-Qaraḏāwī 2009, S. 147).

Lohlker (2009) verweist in seiner Studie über Dschihadismus auf den Kontext des Wortes *Dschihad* im Koran. Er kommt zu dem Ergebnis, dass die Wurzel *dsch-h-d* im Koran 41 Mal erwähnt wird. Davon beziehen sich nur zehn Stellen auf die Kriegsführung. An den anderen

⁵⁷⁵ Der *qitāl* (Kampf) wurde den Muslimen erst erlaubt, als sie nach Medina auswanderten (vgl. al-Qaraḏāwī 2009, S. 147).

Stellen geht es um Bedeutungen wie die Verehrung Gottes, das rechte Verhalten und die Selbstopferung. Demgemäß ergibt die Kontextanalyse der Dschihad-Verse im Koran, dass mit dem *Dschihad* im Koran vielmehr auf Bedeutungen wie Disputation und Einsatz für die Sache Gottes referiert und kein direkter Bezug auf Kriegsführung genommen wird (vgl. Lohlker 2009, S. 14). Unter dieser Bedeutung (*qitāl*: Kampf) wird der Dschihad sowohl im innerislamischen Diskurs als auch im westlichen Diskurs vorwiegend verstanden. Sehr wichtig ist in diesem Zusammenhang die Unterscheidung zwischen dem Nomen *qatl* (Töten) vom Verb *qatala* (töten) und zwischen dem oben genannten Nomen *qitāl* (Kampf) vom Verb *qātala* (kämpfen bzw. bekämpfen). Aš-Šāfi'ī schreibt dazu: „Einen großen Unterschied gibt es zwischen *qātala* (kämpfen) und *qatala* (töten), denn vielleicht ist es gerechtfertigt, mit jemandem zu kämpfen (*qātala*), aber nicht gerechtfertigt, jemanden zu töten (*qatala*)“ (zit. nach Haggag 2007, S. 308). In den islamischen Quellen ist die Rede von *qitāl* (Kampf) und nicht von *qatl* (Töten). Anhand der Ausführungen zeigt sich, dass das Bedeutungsspektrum des Wortes *Dschihad* breitgefächert ist. Die Reduzierung des arabischen Wortes auf die exklusive Bedeutung „bewaffneter Kampf“ entspricht daher nicht dessen Begriffsgeschichte im Arabischen (vgl. Ourghi 2015, S. 31).

7.3.2 Exkurs: Dschihad im innerislamischen Diskurs

Im Anwendungsbereich des Wortes *Dschihad* werden im innerislamischen Diskurs unterschiedliche Auffassungen vom Dschihad vertreten. In seinem Buch über den Dschihad spricht al-Qaraḍāwī (2009) von drei Arten von Dschihad: (1) Dschihad gegen die Feinde, (2) Dschihad gegen den Teufel und (3) Dschihad gegen die Triebseele. Ebenso wird zwischen dem großen Dschihad, also dem Ankämpfen gegen die eigene Schwäche und unmoralische Versuchungen (arab. *muğāhadatu-n-nafs*) und dem kleinen Dschihad, der Bekämpfung der Feinde, unterschieden. Zudem unterscheidet Ibn Qayyim al-Ğauziyya (gest. 1350) unter den drei zu bekämpfenden Überkategorien (Ego, Teufel, Ungläubige) 13 Arten des Dschihad. Der Anwendungsbereich des Wortes *Dschihad* kann deshalb umfassend sein, um unterschiedliche Auffassungen einzubeziehen. Trotzdem wird *Dschihad* sowohl im innerislamischen als auch im westlichen Diskurs oft als bewaffneter Kampf begriffen. Historische und kulturelle Begebenheiten hatten großen Einfluss auf die Entstehung und Entwicklung des Dschihad-Konzeptes. Diesbezüglich geht al-Qaraḍāwī davon aus, dass sich diese historischen und kulturellen Faktoren auf die Ansichten der muslimischen Rechtsgelehrten ausgewirkt haben (vgl. al-Qaraḍāwī 2009, S.104). Daher ist die Unterscheidung zwischen den Elementen des Kriegesverständnisses heute und in der vorislamischen Zeit von großer Relevanz. Denn damals galt

der Kriegszustand als legitim, solange kein Friedensvertrag geschlossen wurde. Die Zurückführung des *Dschihad* im Sinne eines militärischen Kampfs auf die heutige Realität gewalttätiger Auseinandersetzungen ist in dieser Hinsicht unzutreffend (vgl. Ourghi 2015, S. 32).

Im innerislamischen Diskurs wird zumeist die Ansicht vertreten, dass der Dschihad im Islam im Sinne eines bewaffneten Kampf ein Verteidigungskampf ist. Diese Art von Dschihad kommt dann vor, wenn ein islamisches Land angegriffen bzw. besetzt wird oder wenn in einem Land die Muslime bzw. ihr Besitz und ihr Vermögen von einem äußeren Feind angegriffen werden. Das Motiv des Dschihad ist in diesem Fall nicht der Unglaube, sondern der Angriff. Bei dieser Ausrichtung des Dschihad ist die Gewalt nicht ausgeklammert, sondern wird in einem beschränkten Rahmen legitimiert. Hervorzuheben sind Regeln, die den Rahmen für den Dschihad bestimmen. Diese Regeln gehen auf eine Überlieferung des Propheten Muhammad über die Normen und das Verhalten während des Kampfes zurück:

Ihr sollt nicht ausbeuten, keinen Verrat begehen, kein Neugeborenes, kein Kind, keine Frau, und keinen Jugendlichen töten und keinen Baum fällen. Ihr werdet Menschen begegnen, die sich in Gebetshäusern aufhalten, ihr dürft sie nicht stören (Haggag 2011, S. 211).

Dieses Dschihadkonzept wird nicht nur von der übergroßen Mehrheit der Muslime vertreten (vgl. Ourghi 2015, S. 33), sondern auch von renommierten muslimischen Rechtsgelehrten und Institutionen in der islamischen Welt, so zum Beispiel von den Reformern Mohammed Abdu und Rashid Rida, dem ehemaligen Großscheich der Al-Azhar-Moschee Mahmoud Shaltout, sowie von renommierten Rechtsgelehrten wie Mohammed Abu Zahra, Abdulwahab Khalaf, Mohammed Al Gazali und Sayed Sabiq (vgl. al-Qaraḍāwī 2009, S. 425). Nach diesem Verständnis ist der Dschihad keine theologische Haltung gegenüber den Ungläubigen, sondern eine moralische Haltung gegen Tyrannen und Unterdrücker. Das zeigt, dass der Dschihad den Kampf gegen die (friedlichen) Ungläubigen nicht zulässt. Vielmehr fordert der Islam den Kampf gegen die Ungerechten, seien es Muslime oder Nichtmuslime. Darüber hinaus gehört es auch zum Dschihad, dass man gegen ungerechte Muslime, muslimische Angreifer bzw. Attentäter kämpfen soll bzw. muss (vgl. aš-Šanqīṭī 2015).

Somit ist der Dschihad eine moralische Haltung für die Werte der Gerechtigkeit und der Freiheit und gegen die Unwerte des Unrechtes und des Zwangs. Dieser Bedeutungsaspekt kommt bei der Begriffsentwicklung in der westlichen Debatte nicht vor. Ourghi (2015) verdeutlicht, dass viele Regeln des Friedens- und Kriegszustandes im islamischen Recht mit einer einheitlichen Staatlichkeit, also einem Staat verbunden sind. Die Vorstellung eines einheitlichen islamischen Staats bedingt, dass Gebiete ausgeweitet werden und viele Menschen unter eine

islamische Ordnung gebracht werden mussten. Dies führte zu Auseinandersetzungen mit anderen Kulturen, Religionen und auch Staaten. In diesem Sinne kann der Dschihad (bzw. *qitāl*) mehr als ein Verteidigungskampf bedeuten. Auf dieses Konzept des Dschihad im Sinne von offensivem Kampf haben Sayyid Qutb und Abu al-A'la Maududi hingewiesen. Sie gehen davon aus, dass der Dschihad neben der Bekämpfung der eigenen Schwäche und des Teufels einen offensiven Charakter aufweist (vgl. Haggag 2011, S. 214). Somit beschränken sich die Teilbedeutungen des Wortes *Dschihad* nicht auf einen Verteidigungskampf, sondern in dem Wort ist auch der offensive Charakter als Bedeutung angelegt. Dies sollte der Ausbreitung des Islams und der Ebnung des Wegs zur *da'wa* (Aufruf zum Islam) dienen.

Das Konzept Dschihad erfuhr in den 70er Jahren eine weitere Bedeutungserweiterung. In dem Buch *Al-Farīda al-ġā'iba* (dt. „Die vernachlässigte Pflicht“) von 'Abdussalām Faraġ wurde der Dschihad extrem gedeutet und der offensive Dschihad an den Gedanken des *takfīr* (Muslimen, vor allem Diktatoren und Herrschern, den Glauben absprechen) geknüpft. In den 70er Jahren griffen einige Organisationen wie „Al-Dschihad“ in Ägypten, Algerien und im Jemen sowie *al-Ġamā'a al-'islāmiya* in Ägypten zur Waffe und führten einen Kampf gegen die damaligen Regierungen. Aus Anhängern beider Organisationen und vielen anderen ging die Organisation Al-Qaida hervor. Mit der Entstehung von Al-Qaida entwickelte sich eine neue Ausrichtung des Dschihad. Diese lautete, dass die Bekämpfung des „fernen Feindes“ (die USA und ihre Verbündete) noch wichtiger sei als die Bekämpfung des „nahen Feindes“ (Diktatoren und Herrscher in der islamischen Welt). Diese Entwicklung markiert eine neue Phase des Dschihadbegriffs, „in der der Begriff *Dschihad* mit einem komplexen, höchst dynamischen System von Lehren und Praktiken der Kriegführung verknüpft wurde“ (Lohlker 2009, S. 15). Die jüngste Folge dieser Entwicklung ist die Entstehung des sogenannten „Islamischer Staates (IS)“, der im Vergleich zu allen anderen Gruppierungen ein besonders extremistisches Konzept von Dschihad und Islam vertritt. Sie wenden sich auch gegen diejenigen Muslime, die sich nicht als Teil des IS verstehen, sondern als Teil des (feindlichen) anderen definiert werden.

Die gegenwärtigen Strömungen der Dschihadisten in der Öffentlichkeit unterscheiden sich methodisch und auch theologisch von den klassischen vormodernen Gruppen. Die heutigen Dschihadisten bezeichnet Ourghi (2015, S. 34 f.) als „theologische Autodidakten“, da sie über keine tieferen Kenntnisse der islamischen Religion verfügen und die beschränkenden Exegese-Methoden der islamischen Religion ablehnen. Lohlker (2009, S. 9) führt die Entstehung moderner Dschihad-Strömungen weniger auf eine islamische theologische Basis zurück, son-

dern weist auf die Komplexität politischer und sozialer Umstände hin. Insofern begreift Lohler (2009, S. 9) die Entstehung solcher Gruppierungen als Resultat kolonialer bzw. globalisierender Entwicklungen und Krisen. Denn nicht nur die Textbelege schaffen die Phänomene. Die Koranverse und die Aussagen des Propheten sind schon lange vorhanden, während die Phänomene (der Dschihad-Strömungen) erst in letzter Zeit entstanden sind. Jedenfalls widerlegen renommierte islamische Institutionen und Gelehrte die Argumente radikaler Dschihad-Strömungen, und ihre Gewalttaten werden von den meisten Muslimen verurteilt. Aus einer islamisch theologischen Sicht bestreitet al-Qaraḍāwī 2009 in seinem Standardwerk *Al-Dschihad* die einzelnen Argumente, die sich auf Koranverse, Hadithe und Situationen aus dem Leben des Propheten Muhammad berufen, und kommt zum Schluss, dass der Islam den Kampf gegen friedliche Nichtmuslime nicht legitimiert (vgl. ebd., S. 425). In der Öffentlichkeit hat diese extrem radikale Deutung des Dschihad einen entscheidenden Geltungsanspruch und prägt die Bedeutungshoheit des Begriffs im öffentlichen Diskurs, wogegen die anderen (gemäßigten) Auffassungen vom Dschihad kaum aufgezeigt werden. Obwohl solche gemäßigten Auffassungen im innerislamischen Diskurs mehrheitlich vertreten sind, finden sie in den Massenmedien keine Erwähnung. Wesentlich ist jedoch, dass für bestimmte Ereignisse eine Bezeichnung gewählt wurde, die im Arabischen noch andere Konnotationen trägt. Die Aktualität und die grausamen Auswirkungen der Dschihadisten-Szene, die tatsächlich zahlenmäßig nur eine absolute Minderheitenposition darstellt (vgl. Ourghi 2015, S. 34), erlangt außergewöhnliche Aufmerksamkeit und bestimmt dadurch die Gebrauchsbedeutung des Dschihadbegriffs im öffentlichen Diskurs.

7.3.3 Sprachliche Darstellung des Dschihad

Da der Ausdruck *Dschihad* aus einem anderen kulturellen Milieu entstammt, werden dem europäischen Rezipienten für den Ausdruck *Dschihad* und auch für die Anhänger des *Dschihad* definierende Synonyme dargeboten. Diese sollen dazu dienen, die aus einem kulturspezifischen Bereich entlehnten Begriffe verständlich zu machen. Bei der Darstellung des Wortes wird das Lexem *Dschihad* mit dem Ausdruck *Heiliger Krieg* als einem semantische Äquivalent sowohl im Lexikon als auch im öffentlichen Gebrauch gleichgestellt.

Dschihad: Arab. f. große Anstrengung im Sinne des Islam, verkürzt als heiliger Krieg.⁵⁷⁶

[...] außerdem die Ausrufung eines Dschihad, eines heiligen Kriegs, gefordert, falls die Vereinigten Staaten Afghanistan angreifen sollten.⁵⁷⁷

⁵⁷⁶ die tageszeitung, 11.09.2002.

In einigen Beispielen wird das Adjektiv *islamisch* hinzugefügt, um den Heiligen Krieg dem islamischen Glauben zuzuschreiben:

Die Taliban haben jedem Angreifer und jedem, der dabei mit Amerika zusammenarbeitet (also auch Indien und Pakistan), den „Dschihad“, den „Heiligen islamischen Krieg“, angedroht.⁵⁷⁸

Die beiden Ausdrücke *Dschihad* und *Heiliger Krieg* werden daher als identische Äquivalente dargestellt. Zudem wird gelegentlich auf den Ausdruck *Dschihad* verzichtet und nur der Ausdruck *Heiliger Krieg* als semantisches Äquivalent des *Dschihad* gebraucht. Dabei bedeutet der Ausdruck *Heiliger Krieg* nicht „die verbindlichen Ausführungen des hl. Augustinus über das Wesen des gerechten Krieges (*bellum iustum*), auf denen die kanonistische Lehre des Hoch- und Spät-Mittelalter (Gratian) fußte“ (Lexikon des Mittelalters), sondern wird als Synonym von *Dschihad* verwendet:

In der Rubrik „Ziele des Dschihad“ ist hier beispielsweise zu lesen, daß das Hauptziel des *heiligen Krieges* das Erreichen jenes Zustands sei, in dem es keine Ungläubigen mehr gebe.⁵⁷⁹

Der höchste Rat muslimischer Gelehrter in Indonesien hat sich im Falle von Militäraktionen gegen Afghanistan für einen „*Heiligen Krieg*“ gegen die Vereinigten Staaten und ihre Verbündeten ausgesprochen.⁵⁸⁰

Die Verbindung zwischen *Dschihad* und (heiligem) Krieg ist auch in den deutschen Lexika verzeichnet. Zwischen *Krieg* und *Kampf*, mit dem das Wort *Dschihad* wiedergegeben wird, gibt es jedoch einen eindeutigen Unterschied. Das Wort *Krieg* meint eine bewaffnete Auseinandersetzung zwischen zwei Staaten bzw. Ländern, die sich über einen längeren Zeitraum erstreckt.⁵⁸¹ Das Wort *Kampf* betont mehr die gegenseitige Beteiligung an einer Auseinandersetzung, die nicht unbedingt bewaffnet sein muss. Diese Bedeutung des Wortes *Kampfs* entspricht der arabischen Bedeutung von *Dschihad*. Im Arabischen ist der Unterschied zwischen *Dschihad* und *Krieg* noch eindeutiger, da für den Krieg ein anderes Wort benutzt wird, nämlich *ḥarb*. Der Typ des sogenannten „Krieges“ ist in den deutschen Lexika überwiegend „heilig“ (Heiliger Krieg)⁵⁸² oder „Glaubenskrieg“⁵⁸³ oder beide zusammen, also ein „heiliger

⁵⁷⁷ Frankfurter Allgemeine Zeitung, 21.09.2001.

⁵⁷⁸ Frankfurter Allgemeine Zeitung, 17.09.2001.

⁵⁷⁹ Frankfurter Allgemeine Zeitung, 17.09.2001.

⁵⁸⁰ Frankfurter Allgemeine Zeitung, 26.09.2001.

⁵⁸¹ Vgl. Duden, Deutsches Universalwörterbuch, 2003 (CD-ROM).

⁵⁸² Duden, Deutsches Universalwörterbuch, 2003 (CD-ROM); Duden, Das große Wörterbuch der deutschen Sprache in acht Bänden 1993. Bd. 2; Duden, Das große Fremdwörterbuch, 2007; Duden, Fremdwörterbuch, Bd. 5, 1990; Brockhaus/Wahrig, Fremdwörterbuch von Renate-Burfeind 2011; Wahrig, Deutsches Wörterbuch 2000.

⁵⁸³ Brockhaus/Wahrig, Deutsches Wörterbuch in sechs Bänden, 2. Band, 1981, Brockhaus/Wahrig, Deutsches Wörterbuch in sechs Bänden, 2. Band, 1981.

Glaubenskrieg“⁵⁸⁴. Die Darstellung des Dschihad als heiliger Krieg wurde im innerislami- schen Diskurs und teilweise auch im deutschen Diskurs kritisiert (vgl. Tworuschka 1986, Mansour 1998, Schiffer 2005, Saif 2009). Denn ein legitimierter Kampf (Dschihad) ist im Islam nicht heilig. Vielmehr spricht der Koran über den Kampf als die verhasste Ausnahme: „Vorgeschieden ist euch der Kampf, obwohl er euch zuwider (kurh) ist [...]“ (Sure 2, Vers 216). Mansour hebt darauf ab, dass die Bezeichnung ursprünglich auf die christliche Kreuz- zugs-idee zurückgeht. Diese wird in den deutschen Lexika immer wieder unpräzise als Wie- dergabe des islamischen Dschihad dargelegt. In der arabischen Sprache kennt man die Ver- bindung zwischen „heilig“ und „Krieg“ nicht. Da das Wort *Krieg* zudem im Arabischen *ḥarb* bedeutet, würde eine Rückübersetzung des Ausdrucks „heiliger Krieg“ *al-ḥarb al-muqaddasa* heißen (vgl. Mansour 1998, S. 78). Auffallend ist dabei, dass die Wiedergabe des Ausdrucks *heiliger Krieg* in einigen deutschen Lexika wiederum ausschließlich auf den islamischen Dschihad ohne Hinweise auf den eigentlichen christlichen Ursprung des Wortes zurück- geht.⁵⁸⁵ Die Betrachtung der Wiedergabe des Wortes *Dschihad* in den deutschen Bedeu- tungswörterbüchern zeigt, dass das Wort *Dschihad* auf die Bedeutungen „Glaubenskrieg“, „heiliger Krieg“, „gegen die Ungläubigen“, „gegen Anhänger anderer Glaubensrichtungen (Nichtmoslems)“ reduziert wird. Zudem wird wenig auf den nichtmilitärischen bzw. nicht- kriegserischen Aspekt des Wortes hingewiesen. Sowohl aus den Textbelegen als auch der lexi- kalischen Darstellung des Wortes *Dschihad* ergibt sich, dass der Ausdruck *Dschihad* als ein *heiliger Krieg* bzw. *Glaubenskrieg* profiliert wird, der gegen alle Anhänger anderer Glaubens- richtungen geführt wird bzw. geführt werden soll.

Die Auseinandersetzung im Dschihad wird meistens als ein „heiliger Krieg gegen die Un- gläubigen“⁵⁸⁶, „Entscheidungsschlacht zwischen Glauben und Unglauben“⁵⁸⁷, „heiliger Krieg gegen die ungläubigen Kreuzfahrer“⁵⁸⁸, „Glaubenskrieg“⁵⁸⁹ oder „Kampf für Gott“⁵⁹⁰ gedeut- et. Das bedeutet, dass das Konzept der Gewaltanwendung im christlichen Kreuzzug dem is- lamischen Dschihad zugeschrieben wird. Dadurch wird die Idee der Gewaltanwendung im geschichtlichen christlichen Kontext mit der gegenwärtigen Gewaltanwendung im Islam aktu- alisiert. Die Gewaltanwendung bei einem Kampf (*Dschihad*) wird sprachlich nur religiös mo-

⁵⁸⁴ Brockhaus/Wahrig, Deutsches Wörterbuch in sechs Bänden, 2. Band, 1981; Brockhaus/Wahrig, Deutsches Wörterbuch in sechs Bänden, 2. Band, 1981.

⁵⁸⁵ Wahrig, Deutsches Wörterbuch 2000; Brockhaus/Wahrig, Deutsches Wörterbuch in sechs Bänden, 3. Band, 1981, S. 543.

⁵⁸⁶ Frankfurter Allgemeine Zeitung, 17.09.2001.

⁵⁸⁷ die tageszeitung, 11.10.2001.

⁵⁸⁸ die tageszeitung, 16.11.2001.

⁵⁸⁹ Frankfurter Allgemeine Zeitung, 18.09.2001.

⁵⁹⁰ Frankfurter Allgemeine Zeitung, 26.09.2001.

tiviert. Die Idee der Gewalt dient im Diskurs weder zur Verteidigung des Landes bzw. der Religion noch zum Beschützen der religiösen bzw. staatlichen Werte, sondern als ein Angriff gegen andere Religionen und als ein Krieg gegen die westlichen Länder. Das Konzept Dschihad wird somit als brutale Gewalt gegenüber der westlichen Welt im Allgemeinen wahrgenommen. Der Dschihad erweist sich deswegen als eine Bekämpfung des Konstrukts Westen, als eine gewalttätige Auseinandersetzung der westlichen Bildung und Kultur, also ein „antiwestlicher Feldzug“⁵⁹¹ oder ein „Dschihad gegen die Moderne“⁵⁹².

Der Dschihad wird somit aus dem Kontext des Kampfes zu dem Konzept des Kriegs verschoben. Diese Verengung lässt den Dschihad ausschließlich in Verbindung mit Gewaltvorstellungen erscheinen. Mit diesem Deutungsmuster wird der Dschihad mit grundloser Gewalt, die religiös motiviert ist, identifiziert. Im Sprachgebrauch ist dieses Konzept des Dschihad mittlerweile weitgehend etabliert. Der Ausdruck *Ungläubige* wird ferner spezifiziert, indem die Ungläubigen manchmal als die Juden und Christen, manchmal als der gesamte Westen oder auch als einzelne Länder wie die USA oder Israel determiniert werden:

Indonesische Islamisten rekrutieren Kämpfer für einen heiligen Krieg gegen die USA.⁵⁹³

Zugleich riefen gestern islamische Fundamentalistengruppen zum Dschihad gegen Israel.⁵⁹⁴

Was den Dschihad gegen die Ungläubigen angeht, so umfasst dieser nach Vorstellung extremer Islamisten und im scharfen Gegensatz zur orthodoxen Theologie auch den Kampf gegen Juden und Christen.⁵⁹⁵

7.3.4 Vom Dschihad zum Dschihadismus

Die Bezeichnung *Dschihad* wird seit dem 11. September 2001 inflationär verwendet. Dabei erfährt das Wort eine besondere semantische Bedeutungserweiterung. Mit der Thematisierung der Ereignisse vom 11. September geht eine negative Konnotation der Bedeutung von *Dschihad* einher. Dies zeigt sich dadurch, dass das Wort nicht nur mit Gewalt und ihren Ausprägungen in Verbindung gebracht wird, sondern auch mit dem semantischen Netz des Wortes *Terror* verwendet wird. Seit dem 11. September werden Wörter wie *Terroristen* und *Dschihadisten* synonym benutzt.

Aus der bereits erläuterten häufigen Verwendung des Wortes *Dschihad* im terroristischen Kontext stellt sich das Lexem *Dschihad* nicht als eine religiöse Doktrin dar, die in beschränk-

⁵⁹¹ Die Zeit (Online-Ausgabe), 01.08.2002.

⁵⁹² die tageszeitung, 20.10.2001.

⁵⁹³ die tageszeitung, 27.09.2001.

⁵⁹⁴ die tageszeitung, 11.04.2002.

⁵⁹⁵ die tageszeitung, 10.09.2002.

ten vordefinierten Situationen legitimiert werden kann. Vielmehr wurde die Bezeichnung *Dschihad* ausschließlich extremistischen Gruppen zugeschrieben, die den Dschihad und den Islam äußerst extrem verstehen und praktizieren. Nach dem 11. September wird die Bezeichnung *Dschihad* vorwiegend mit Gruppen in Verbindung gebracht, die den *Dschihad* als offensiven Krieg gegen die Ungläubigen interpretieren. Dabei wird das Wort nicht nur extremistischen Gruppierungen mit abweichenden Ansichten zum Islam und zum Dschihad angehaftet, sondern auch ihre Gewalttaten werden als durch den Dschihad legitimiert verstanden. Der Bedeutungsinhalt des Lexems *Dschihad* hat infolgedessen eine erkennbare Veränderung erfahren. Von der lexikalischen Grundbedeutung des Wortes *Dschihad* im Sinne von Anstrengung bzw. Kampf ist im heutigen Sprachgebrauch nur die Bedeutungskomponente „Gewalt“ erhalten geblieben. Gewaltausübung als beschränktes, unter bestimmten Bedingungen legitimes Mittel bleibt in der heutigen Begriffsdeutung unerwähnt. Vielmehr wandelt sich die Gebrauchsbedeutung zum Wortfeld Terror hin. Der Dschihad wird in den Textbelegen vornehmlich Gruppierungen wie der Al-Qaida zugeschrieben. Die Verbindung zwischen der Bezeichnung *Dschihad* und Gewaltereignissen sowie Terrorattentaten bringt die beiden Komponenten *Dschihad* und *Terror* auf eine verwandte sprachliche Ebene.

Für Al Qaida erlaubt die islamische Pflicht des Dschihad einen Terrorkrieg gegen Amerika und seine Verbündeten.⁵⁹⁶

Mit mindestens 21 Propagandabeiträgen soll er gezielt dafür geworben haben, sich am terroristischen Dschihad („Heiligen Krieg“) von Al-Qaida und der Islamischen Bewegung Usbekistan (IBU) zu beteiligen.⁵⁹⁷

Die Vorstellung vom Dschihad als einer radikalen Variante des Islams wird im Diskurs nicht nur mit dem Wortfeld Terror in Verbindung gebracht, sondern auch mit Gruppen, die international als *terroristisch* betrachtet werden oder denen terroristische Angriffe zugeschrieben werden. In dem ausgewerteten Untersuchungsdiskurs steht der Ausdruck *Dschihad* vorwiegend im Kontext mit Gruppen wie Al-Qaida, den Taliban in Afghanistan, der Gruppe Al-Dschihad in Ägypten sowie Hamas und Al-Dschihad Al-Islami in Palästina. Auch Führer wie Osama Bin Laden werden zu Symbolen des Dschihad und als „die Ikone des Dschihad“⁵⁹⁸ dargestellt. Diese Verbindung stärkt das Verhältnis zwischen dem Dschihad und der ungerechtfertigten Gewaltanwendung. Diese Bedeutungsveränderung bzw. der Bedeutungswandel des Begriffes *Dschihad* erfolgt im Sprachgebrauch durch bestimmte sprachliche Strategien. In den ausgewerteten Textbelegen wird der Dschihad stets mit Terrorismus bezeichnenden Ele-

⁵⁹⁶ Nürnberger Zeitung, 05.05.2011.

⁵⁹⁷ Nürnberger Zeitung, 22.07.2011.

⁵⁹⁸ die tageszeitung, 03.05.2011.

menten in Verbindung gebracht. Neben der Grundform „Gewalt“, die in den Textbelegen als Wesensmerkmal des Lexems *Dschihad* auftaucht, wird die Bezeichnung *Dschihad* mit Wörtern wie *Blut*, *Bombe*, *Sprengstoff*, *Waffen* oder *Terror-Camp* verknüpft. Diese radikale Position wird ebenfalls den Muslimen zugewiesen, die daran glauben, dass es im Islam irgendeine Art von Gewalt geben könnte. Diese mit Terrorismus assoziierte Darstellung des Dschihad wird in einem weiteren Schritt auf den Islam generalisierend übertragen. Außerdem wird ein Zusammenhang zwischen einem terroristischen Dschihadkonzept und der Gewalt in der Geschichte des Islams hergestellt. Diese Verbindung lässt den Eindruck entstehen, dass die Gewaltidee im Islam ein verankertes Prinzip sei. Die Verbindung zwischen Gewalt und Islam wird in der Folge zu einem wiederkehrenden Diskussionspunkt.

Zu jener Zeit hatte der Islam schon seine ersten Märtyrer, jene, die bei Badr, Uhud oder im „Grabenkrieg“ gefallen waren. Seit dieser Zeit hat der Islam auch einen wehrhaften Zug, versteht sich durchaus als kämpferische Religion.⁵⁹⁹

Der Dschihad wurde seit dem 11. September von seiner eigentlichen Bedeutung im Arabischen zu einer ungerechtfertigten Gewalt gegen die Andersgläubigen umgedeutet. Der Ereigniseinfluss auf das Lexem *Dschihad* hat dazu geführt, dass die Gewalt, die der Dschihad enthält, als eine Aktion und nicht als eine eingeschränkte Reaktion verstanden wird. Diese Erscheinungsform des Dschihad wird nicht als ein vom Islam und von der Mehrheit der Muslime abweichendes Deutungsmuster betrachtet, sondern als allgemein gültiges Konzept in der islamischen Religion.

In der Folge des 11. Septembers etablierte sich im öffentlichen Diskurs eine neu hergestellte Vorstellung von *Dschihad*. Der *Dschihad* stellt sich als ein eigenständiges (terroristisches) Konzept dar, das vom islamischen Glauben abgetrennt wird. Das Lexem *Dschihad* erweist sich im Sprachgebrauch nach dem 11. September 2001 als eine radikale Version des Islams und nicht mehr als eine aus dem Islam entstandene Doktrin. Diesem Dschihadkonzept werden nur die radikalen bzw. extremistischen Gruppierungen zugeschrieben. Für die Bezeichnung dieses transnationalen Dschihadkonzeptes etablierte sich im öffentlichen und wissenschaftlichen Diskurs die Bezeichnung *Dschihadismus*. Laut Lohlker (2009) lässt sich die Bezeichnung *Dschihadismus* als „transnationale islamische Bewegungen definieren, die den Dschihad im militärischen Sinne als zentrales Konzept ihrer Aktivitäten und Theorien bestimmt und eher ein ethisch-moralisches Unternehmen darstellt“ (Lohlker 2009, S. 9). Aus *Dschihadismus* leiten sich weitere Bezeichnungen wie *Dschihadisten* und *Dschihadis* ab. Im Vergleich

⁵⁹⁹ Frankfurter Allgemeine Zeitung, 14.09.2001.

zu der Bezeichnung *Dschihad* beziehen sich solche Bezeichnungen in den letzten Jahren auf eine internationale Institution bzw. ein internationales terroristisches Netzwerk. Der Gebrauch von Bezeichnungen wie *Dschihadismus*, *Dschihadisten* und *Dschihadis* referiert auf unterschiedliche Referenzbereiche im Vergleich zu Wörtern wie *Dschihad* und *Mudschahed*. Als Synonyme für *Dschihadismus* stehen im Diskurs Ausdrücke wie *internationaler Dschihad* oder *globaler Dschihad* zur Verfügung. Diese Ausdrücke werden wiederum mit Namen wie Osama Bin Laden und Aiman az-Zawahiri verbunden. Die Anhänger des Dschihad werden weder der muslimischen Gemeinschaft noch dem Islam zugeschrieben, sondern dem Dschihad. Sie werden als *Kämpfer des Dschihad* gekennzeichnet. Außerdem werden die Anhänger des Dschihad als *Terroristen* identifiziert:

Die Zahl der Terroristen, die dort im heiligen Dschihad gegen christliche Dörfer aktiv sind, womöglich aber auch zu Terroranschlägen wie jüngst auf das Marriott-Hotel in Jakarta herangezogen werden könnten, wird auf mehrere tausend geschätzt.⁶⁰⁰

Das Phänomen des Dschihad wird in der Gegenwartssprache als sehr gefährlich entworfen. Der Gefährlichkeitsgrad nimmt zu, wenn im Diskurs festgestellt wird, dass die Bewegung des *Dschihad* deutsche Städte angreift. Noch bedrohlicher dabei ist, dass immer mehr deutsche Jugendliche darin involviert sind. Das Lexem *Dschihad* stellt sich als ein Dämon dar, der von einer Stadt zu der anderen schleicht und immer mehr Menschen attackiert: „Der Dschihad griff über nach Tschetschenien, in das Kosovo und schließlich nach Kaschmir.“⁶⁰¹

Die Ideologie des Dschihad steht im gegenwärtigen Sprachgebrauch im Gegensatz zu dem etablierten Staats- und Gesellschaftssystem. Die Bedeutungskonzipierung des *Dschihad* impliziert deshalb eine Ablehnung sowohl der staatlichen Gesetze als auch der gesellschaftlichen Systeme. Zudem verlieren die Muslime ihre staatliche Zugehörigkeit, ihre westliche bzw. staatliche Identität in den westlichen Ländern, wenn sie an die Ideologie des *Dschihad* glauben würden:

Er habe das Staats- und Gesellschaftssystem der Bundesrepublik abgelehnt und Recht und Ordnung der Scharia gewollt, sagte Bundesanwalt Jochen Weingarten in seinem Plädoyer.⁶⁰²

⁶⁰⁰ Frankfurter Allgemeine Zeitung, 11.09.2003.

⁶⁰¹ Frankfurter Allgemeine Zeitung, 28.09.2001

⁶⁰² Mannheimer Morgen, 10.01.2012.

7.3.5 Dschihad in anderen Kontexten

Die Rezeption islamischer Ausdrücke in der deutschen Öffentlichkeit hängt nicht nur mit sprachlichen Strategien der konnotativen und deontischen Bedeutung zusammen. Vielmehr prägen die in der Mehrheitsgesellschaft zugrunde liegenden Wertvorstellungen, Denkmuster und politischen Einstellungen die Rezeption eines Ausdrucks. Girnth (2002, S. 3) verweist darauf, dass gesellschaftliche Wertvorstellungen, politische Einstellungen und Interessen die Versprachlichung eines Sachverhalts prägen. Je nach ideologischer bzw. politischer Richtung kann der Ausdruck gefärbt werden. Dies zeigt sich klar beim Streit um die Bezeichnung des Einsatzes der Bundeswehr in Afghanistan. Der ehemalige Verteidigungsminister Franz Joseph Jung wollte damals das Wort *Krieg* vermeiden. Er bezeichnete den Einsatz als *Kampfeinsatz* oder *Stabilisierungseinsatz*. Sein Nachfolger, Karl Theodor zu Guttenberg, steht dagegen für die Bezeichnung *Krieg* und prägte die Formel *kriegsähnliche Zustände* (vgl. Niehr 2014b, S. 9). Dies kann so aufgefasst werden, dass die Veränderung des Verhältnisses zwischen dem Akteur und dem Sachverhalt zugleich eine Umdeutung des Ausdrucks bedeuten kann. Die Begriffsumdeutung bezieht sich auf die deontischen Bedeutungsbestandteile von Begriffen und kann durch die Veränderung von Konnotationen erfolgen (vgl. ebenda, S. 93).

Im Islamdiskurs gibt es ein anschauliches Beispiel dafür, inwieweit ein und dieselbe Bezeichnung je nach Ideologie und politischer Einstellung anders rezipiert werden kann. Die politische Einstellung der Akteure gegenüber den muslimischen Kriegsgefangenen während des Ersten Weltkriegs beeinflusst die Verwendung des Begriffs *Dschihad*. Das Ziel damals war, die muslimischen Soldaten für Deutschland zu gewinnen. Dies wurde, vom Standpunkt der Akteure aus, als *Dschihad* interpretiert. Damals wurde in Deutschland für die muslimischen Kriegsgefangenen eine Zeitung namens „El Dschihad“ herausgegeben. In diesem Kontext wurde die Bezeichnung *Dschihad* positiv konnotiert (vgl. Saif 2015):

In der ersten russischen Ausgabe vom 05.03.1915 hieß es:

Sie, die der Allmächtige uns in die Hände gegeben hat, begrüßen wir! Wir wissen, dass Sie nicht unsere Feinde sind. Sie sind gezwungen worden, die Waffen gegen uns zu richten. Unsere und Ihre Feinde sind Franzosen, Engländer und Russen. Wir möchten Sie nicht wie Feinde behandeln, in Ihnen sehen wir unsere Gäste und beweisen das mit unseren Taten. Die deutsche Regierung hat veranlasst, für Sie ein besonderes Lager einzurichten, entsprechend Ihrer Tradition und Sitten. Damit ist Ihnen, den Söhnen des Islam, die Möglichkeit gegeben nach den Vorschriften des Propheten zu leben. Ihr Essen entspricht den Vorgaben Ihrer Religion. Es entsteht eine Moschee, von deren hohem Minarett Sie aufgerufen werden, sich vor Ihrem Propheten zu

verneigen. Ihre Herzen werden mit Gedanken über das Wohl und Glück Ihrer Völker erfüllt. Für Sie beginnt ein neues, besseres Leben!⁶⁰³



Abbildung 1 Titelbild der arabischsprachigen Ausgabe vom 7. Dezember 1915 (Quelle: [www. El Islam.de Begriffe/e/El Dschihad.htm](http://www.El-Islam.de/Begriffe/e/El-Dschihad.htm))

Anhand dieses Ausschnitts zeigt sich, dass sich die konnotativen und deontischen Bedeutungsbestandteile verändert haben. Hier handelt es sich um die Deutungshoheit des Begriffes *Dschihad* im öffentlichen Diskurs, der heute stark negativ konnotiert wird, während er Anfang des letzten Jahrhunderts noch als positives Leitwort betrachtet werden kann. Auch der Ausdruck *Mudschahed* (Pl. *Mudschaheddin*) wurde wegen des Afghanistankriegs im Jahr 1979 anders konnotiert. Die politische Einstellung der Akteure gegen die sowjetische Invasion hat den Begriffsinhalt des Ausdrucks *Mudschaheddin* geprägt. Damals war die Rede von der „Zusammenarbeit mit den afghanischen Mudschaheddin“⁶⁰⁴, oder von der Unterstützung der „Mudschaheddin-Verbände, mit Waffen, Ausrüstung und Ausbildung“⁶⁰⁵, um der Sowjetunion ein „Vietnam-Erlebnis“⁶⁰⁶ zu bescheren. Diese positive Verwendung des Ausdrucks *Mudschaheddin* weist auf eine Umdeutung des Begriffs hin. Denn heutzutage wird im Mediendiskurs nicht mehr von *Mudschaheddin* im positiven Sinn geredet, sondern werden neu entstandene Bezeichnungen wie *Dschihadisten* oder *Dschihadis* häufig verwendet, die jedoch negativ konnotiert sind (vgl. Saif 2015).

⁶⁰³ http://www.eslam.de/begriffe/e/el_dschihad.htm

⁶⁰⁴ Die Welt, 06.10.2013

⁶⁰⁵ Die Welt, 06.10.2013

⁶⁰⁶ Ebenda.

7.4 Der Begriff *Scharia*

„Die Einführung der Scharia“ ist eine Formulierung, die vor allem in der letzten Dekade zunehmend in den Massenmedien auftaucht. Wenn beispielsweise im Kontext des „Arabischen Frühlings“ die Rede von der möglichen „Einführung bzw. Praktizieren der Scharia“ ist, „entstehen rasch Schreckensbilder, kursiert eine Menge von Missverständnissen“ (Heine 2011b, S. 613). Während und nach dem Arabischen Frühling wurde in den arabischen Ländern eine intensive Debatte über das Thema Scharia geführt, vor allem, als islamisch orientierte Gruppen in den postrevolutionären Wahlen erfolgreich waren. Der Ruf nach der Einführung der Scharia ist in der Berichterstattung über die muslimisch geprägten Ländern in letzter Zeit zu einem politischen Kampfbegriff geworden. In der Berichterstattung über den Arabischen Frühling beispielsweise verbreitet sich ständig die Angst, dass die „Islamisten“ versuchen würden, die Scharia als alleiniges Rechtssystem in den entsprechenden Staaten durchzusetzen. In Bezug auf den westlichen Diskurs ist die Bezeichnung *Scharia* mit der Existenz der Muslime in Europa verbunden. In diesem Kontext taucht *Scharia* als Schlagwort auf, das auf den Einfluss des Islams in Deutschland hinweist. Die Bezeichnung berührt den Alltag der Muslime weitgehend. Der öffentliche Diskurs beinhaltet, vor allem im juristischen Bereich, vielfältige Diskussionen über Fragen, die direkt mit der Scharia zusammenhängen. Diskussionen über Themen wie Moschee- und Minarettbau, das Tragen des Kopftuchs, Schwimmunterricht, Ehrenmorde, Zwangsheiraten etc. sind zum Stoff gesellschaftlicher Debatten geworden und gehen auf den Begriff *Scharia* zurück (vgl. Schirmacher 2012, S. 10). In der Öffentlichkeit wird die Bezeichnung *Scharia* vordergründig auf die Körperstrafen reduziert und mit stereotypen Bildern von Strafen wie der Amputation von Händen bei Diebstahl oder der Steinigung bei Ehebruch assoziiert. Diese Konnotation spielt bei der Bedeutungszuschreibung eine noch größere Rolle als die Denotation des Begriffes. Die große Aufmerksamkeit, die das Wort *Scharia* erregt, geht wahrscheinlich mit einem Verschwimmen des Wortes einher. Unter Muslimen wird der Begriff Scharia mit göttlichen Vorschriften verbunden und dient dazu, über die Einhaltung dieser Vorschriften einen Weg zu Gott zu finden. Viele Nichtmuslime assoziieren mit Scharia ebenfalls Gesetze, allerdings häufig von Menschen gemachte Gesetze, wie etwa Körperstrafen oder frauendiskriminierende Maßnahmen. Was der Begriff Scharia eigentlich bedeutet, wird im Sprachgebrauch zwischen Muslimen und auch Nichtmuslimen debattiert.

7.4.1 Scharia im Deutschen und Arabischen

Für die Erklärung des Wortes *Scharia* stehen in der deutschen Sprache unterschiedliche Interpretierungen zur Verfügung. Krämer (2011) geht davon aus, dass die Scharia ein „göttliches

Recht“ ist, weil sie nach muslimischer Überzeugung auf dem Koran und der prophetischen Sunna fußt (vgl. Krämer 2011, S. 28). Vergleichbar damit ist die Betrachtung der Scharia als „islamisches Recht“⁶⁰⁷, da es bei der Scharia im engeren Sinne um die von Gott gesetzte Ordnung im Sinne einer islamischen Normativität geht. Da es sich bei den Debatten über die Scharia im Allgemeinen um Gesetze handelt, wird die Scharia auch als „religiöses Gesetz“⁶⁰⁸ bzw. „göttliches Gesetz“ interpretiert. Im Duden steht *Scharia* nicht für ein Gesetz, das vom Islam oder von Gott vorgeschrieben wird, sondern für die „Quellen und Überlieferungen der islamischen Rechtsgrundsätze“⁶⁰⁹.

Das heißt, dass im Allgemeinen das Wort *Scharia* mit Wörtern wie *Gesetz* und *Recht* übersetzt wird, nicht nur in der Fachliteratur oder in Nachschlagwerken, sondern auch im öffentlichen Diskurs. Die Annahme, dass die Scharia Regeln, Gebote, Verbote und Vorschriften beinhaltet, lässt ihr die Bedeutung eines „Rechtes“ bzw. „Gesetzes“ zukommen. Deshalb kommt in den Textbelegen das Wort *Gesetz* häufig als Synonym für die Scharia vor. Es verbreitet sich die Vorstellung, dass es sich bei der Scharia nicht um Gesetze handelt, sondern um Verhaltensregeln einerseits dem Schöpfer, andererseits ihren Mitmenschen gegenüber, denen die Muslime folgen sollen. Dies führt zur Spezifizierung der Definition. Somit wird die Scharia als das Sittengesetz des Islams dargestellt, und es werden insbesondere die Strafen als ihr Zentrum hervorgehoben. Obwohl es sich bei der Scharia überwiegend um ein (islamisches) Recht oder Gesetz handelt, wird das Wort *Scharia* auf einen Aspekt dieses Rechtes, nämlich die „Strafen“ beschränkt. Das Lexem *Scharia* wird im gegenwärtigen Sprachgebrauch vorwiegend mit Ausdrücken wie *Handabhacken*, *Steinigung*, *Peitschen* oder *Kopfabschlagen* zusammengesetzt: „Die Scharia mit ihren Strafen, dem Köpfen und Hände-Abschlagen“⁶¹⁰.

In diese Richtung geht auch die Bezeichnung *Vergeltungsstrafrecht*, die besagt, dass im Islam jede Aktion mit einer exzessiven Reaktion vergolten werden soll. Bezeichnungen wie *Gesetz*, *Recht*, *Sitten-*, *Straf-* und *Vergeltungsrecht* legen den Schluss nah, „dass es um ein eindeutig definiertes Gesetze ginge, das durch ein gesetzgebendes Gremium erlassen worden wäre – was nicht der Fall ist“ (Schirrmacher 2012, S. 14). Die Scharia lässt sich somit als umfassende Regelungen für alle Lebensbereiche deuten, also die Gesamtheit der Ge- und Verbote Allahs, die dem Koran und der Sunna zu entnehmen sind. Sie stellt daher keinen fertigen Kodex dar,

⁶⁰⁷ <http://www.bpb.de/nachschlagen/lexika/islam-lexikon/21676/scharia>

⁶⁰⁸ Meyers Großes Konversationslexikon, Bd. 6; <https://de.wikipedia.org/wiki/Scharia>

⁶⁰⁹ <http://www.duden.de/rechtschreibung/Scharia>

⁶¹⁰ Süddeutsche Zeitung, 26.01.1996.

in dem alle Gesetze zur Anwendung aufgeschrieben sind. Die Scharia ist nach den Worten Schirmmachers:

kein in Rechtstexte gegossenes Buch von Vorschriften, aber auf der anderen Seite auch keine bestimmbare, verschwommene Größe, die nur in der Theorie existierte. Sie ist einerseits interpretierbar und damit prinzipiell flexibel, andererseits stammen ihre Wurzeln aus der Zeit des 7. bis 10. Jahrhunderts n. Ch. (Schirmmacher 2012, S. 11).

Die unterschiedlichen Bezeichnungen der Scharia im öffentlichen Diskurs kreisen um die Vorstellung, dass die Scharia einem Kodex von Gesetzen gleiche, wie beispielsweise dem Bürgerlichen Gesetzbuch. Allein das Referieren auf *Scharia* mit Wörtern wie *Gesetz* und *Recht* macht es schwierig, die Scharia als ‚göttliches‘ Konstrukt von ‚menschlichen‘ Gesetzen und Rechten zu unterscheiden. Die Scharia ist aus islamisch-theologischer Sicht viel umfassender als ein Gesetz oder Recht. Bassiouni (2014) findet es zu Recht fruchtbarer, die Bezeichnung *Scharia* als ein System von Normen (ahkām) zu betrachten: „Wenn wir von der islamischen Scharia sprechen, so bezeichnen wir damit also ein islamisches Normensystem“ (Bassiouni 2014, S. 41). Denn, fährt Bassiouni fort, die islamische Scharia schließt Glaubensnormen (Glaubensinhalte, wie der Glaube an die Einzigkeit Gottes, an die Propheten und Gesandten, die Engel, den Jüngsten Tag und die Vorbestimmung), Ethiknormen (moralische Eigenschaften und Tugenden wie Dankbarkeit, Geduld, Barmherzigkeit etc.) und Handlungsnormen ein. Die Handlungsnormen werden wiederum in Normen der rituellen Handlungen und der zwischenmenschlichen Beziehungen unterteilt. Die Disziplin Fiqh befasst sich daher sowohl mit Normen der rituellen Handlungen (Beten, Fasten, Hadsch usw.) als auch mit Normen der zwischenmenschlichen Beziehungen (vgl. Bassiouni 2014, S. 41). Häufig wird in der Alltags- und der Wissenschaftssprache zwischen Fiqh und Scharia nicht differenziert. Der Fiqh bildet nur den Teil der islamischen Scharia, der unmittelbaren Bezug zum praktischen Leben der Menschen hat. Die Bezeichnung *islamisches Recht* referiert in diesem Zusammenhang nur auf den Teil der Scharia, der die zwischenmenschlichen Beziehungen regelt (vgl. Bassiouni 2014, S. 42). Die Gleichsetzung der islamischen Scharia mit dem islamischen Recht wäre fehlerhaft, da die Scharia neben rechtlichen Normen auch spirituelle, ethische und rituelle Normen enthält. „Das Recht ist vielmehr Teil eines übergreifenden Konzepts, das diverse Bereiche des menschlichen Lebens in sich vereint und normiert“ (Bassiouni 2014, S. 42). Solche kontroversen Vorstellungen von der Scharia werden in letzter Zeit auch in den muslimisch geprägten Ländern vertreten. Die Verwechslung der Wörter *Scharia* und *Fiqh* verleitet zu der Annahme, dass die Scharia etwas Konstantes ist, das nicht ins 21. Jahrhundert passen würde. „Anstelle, dass die Scharia dem 7. Jahrhundert zugeschrieben wird, soll ausge-

hend von den konstanten Prinzipien der Scharia ein wandelbares Fiqh des 21. Jhs. entwickelt werden“ (Heydecke 1999, S. 10).

Um die Bezeichnung *Scharia* besser zu verstehen, hilft es, der ursprünglichen Bedeutung des Begriffes in der arabischen Sprache nachzugehen. Das Wort *Scharia* spielt im arabischen Sprachgebrauch eine entscheidende Rolle. Nach dem gesellschaftlichen Wandel im Zuge des Arabischen Frühlings ist das Wort in aller Munde. Die Bezeichnung *Scharia* wurde in den politischen und gesellschaftlichen Auseinandersetzungen zu einer Kampfparole, die in den muslimisch geprägten Ländern z. T. sehr gegensätzlich wahrgenommen wird. Für die Befürworter ist die Scharia ein Leitwort und steht für Werte wie Ordnung und Gerechtigkeit. Scharia wird in diesem Sinne mit Stabilität und Sicherheit assoziiert. Die Gegner der Scharia hingegen betrachten den Ausdruck als Stigmawort, das Barbarei und Unterdrückung symbolisiert. Mit der Formulierung „Einführung der Scharia“ wird das Konzept einer Rückkehr ins Mittelalter verknüpft. Das mag erklären, „inwieweit der Begriff *Scharia* – ungeachtet seiner genauen Bedeutung – sowohl im innerislamischen Diskurs als auch im westlichen Diskurs zum Politisieren und Polemisieren genutzt wird“ (Bassiouni 2014, S. 39).

In der arabischen Sprache bedeutet das Wort *Scharia* „der Weg, der zur Quelle führt“⁶¹¹. Nagel verbindet die sprachliche Definition mit der theologischen, indem er schreibt, dass dieser Weg das Heil darstellt, zu dessen Erwerb Gott die Gelegenheit bietet, gleich einer „Tränke in der Wüste“ (Nagel 2001, S. 4). Übertragen auf den islamischen Glauben lässt sich dieser Weg so verstehen, dass er dem Menschen durch grundlegende religiöse und ethische Prinzipien dazu verhelfen soll, zur Glückseligkeit zu finden (zit. n. Mirad 1993, S. 292). In der islamischen Theologie wird demgemäß davon ausgegangen, dass das Beschreiten dieses (göttlichen) Weges die Voraussetzung für gesellschaftlichen Frieden und Gerechtigkeit zwischen den Menschen in den unterschiedlichen Bereichen des Zusammenlebens ist (vgl. Polanz 2012, S. 5). Dabei ist es wichtig anzumerken, dass Gott den Menschen nicht dazu zwingt, seinen Weg einzuschlagen, sondern von ihnen erwartet, dass sie sich aus freien Stücken und voller Überzeugung zu Gott begeben. Als Terminus technicus bedeutet *Scharia* nach Emara (2003) „das, was Gott für die Menschen an Bestimmungen erlassen hat, die einer der Propheten verkündete“.

⁶¹¹ Firuzabadi 1995, S. 659.

7.4.2 Der Begriff *Scharia* im öffentlichen Diskurs

Die sprachliche Konstruktion der Scharia stützt sich auf die Vorstellung, dass sie eine Reihe von brutalen Strafen ist. Der Bedeutung des Wortes liegt im öffentlichen Sprachgebrauch diese Vorstellung zugrunde, und es wird im Diskurs als streng oder extrem (Extremismus) im Gegensatz zu der westlichen Vorstellung von Gesetz gekennzeichnet. Die Strenge bzw. der Extremismus der Scharia zeigt sich nicht nur in den drakonischen Strafen, sondern durch viele drastische Maßnahmen im Alltag. Der Ausdruck *Scharia* wird im sprachlichen Gebrauch nicht als Weg zu Gott dargestellt, sondern als Fessel, mit der Gott seine Menschen einschränkt. Sie erscheint daher als eine willkürliche Autorität, die „mit ihren sowohl drakonischen Strafen als auch drastischen Vorschriften im Alltag in das Privatleben stark eindringt“⁶¹², als ein Regelwerk, das das private und das öffentliche Leben reglementiert. Die Scharia bezieht sich nicht nur auf Rechtsfragen, „sondern dringt auch massiv in die persönliche Lebensordnung ein“⁶¹³. Die Betrachtung der Koranverse und ihres Themen-Gewichts zeigt jedoch, dass sich nur ein kleiner Teil der Koranverse mit Strafen beschäftigt. Von der Gesamtzahl der Koranverse beziehen sich nur relativ wenige auf rechtliche Vorschriften:

Der Koran hat 6.236 Verse; nur 228 entfallen auf rechtliche Vorschriften, von denen 70 die Familie betreffen, 70 das bürgerliche Recht, 13 die Rechtsprechung und das Prozedere, 10 das Verfassungsrecht, 10 die Wirtschafts- und Finanzordnung, 25 die internationalen Beziehungen und 30 das Strafrecht. Insgesamt 4 % des Korans widmen sich dem Recht und 0,7 % der Strafe, während fast der gesamte Koran von Glaube und Moral handelt, vom „rechten Weg“, d. h. von Zielen, die zu verfolgen sind, um den Willen Gottes zu erfüllen (Heydecke 1999, S. 3).

Bei der Hervorhebung der Strafen im öffentlichen Diskurs wird deren gesellschaftlicher Kontext in der Scharia ausgeblendet. Es ist bei Strafnormen festzustellen, dass die Strafen in einen gesellschaftlichen Kontext eingebettet werden, in dem zunächst die soziale Gerechtigkeit gegenüber den Menschen gewährleistet wird. Das Fehlen dieser Rahmenbedingung bedeutet zugleich die Abschaffung der Strafe.⁶¹⁴ Diese Komplexität der Scharia bleibt ausgespart, stattdessen wird sie oft mit extremistischen Deutungsmustern gleichgesetzt. Beispielsweise

⁶¹² Süddeutsche Zeitung, 26.01.1996.

⁶¹³ Süddeutsche Zeitung, 04.10.1996.

⁶¹⁴ „Wenn die Strafe mit dem Ziel der Scharia im Widerspruch steht, dann ist keine Rede von der Strafe. Genau so verhielt sich der zweite Khalif Omar Ibn Al Khattab, als er in der Hungerzeit die Strafe des Handabhackens nicht angewandt hatte, denn es war nicht möglich, die soziale Gerechtigkeit zu gewährleisten. Man kann davon ausgehen, dass die erste Pflicht einer Gesellschaft, die der Scharia folgen will, nicht darin besteht, die Hände abzuhacken, sondern die sozialen Bedingungen, die zum Diebstahl führen, d. h. alle Formen der sozialen Ungerechtigkeit und Armut, abzuschaffen. Fängt man mit den Strafen an, trifft es die Ärmsten am härtesten. Wenn man ihnen die Hände abhackt, macht man ihre Reintegration in die Gesellschaft durch Arbeit unmöglich“ (Heydecke 1999, S. 13).

wird die *Scharia* mit der Strenge bestimmter Gruppen in religiösen Fragen verbunden (z. B. in Bezug auf das Fotografieren und Filmen). Dies wird jedoch als allgemeine Haltung der Scharia dargestellt:

Das Außenministerium [der Taliban-Regierung] teilte den Medien mit, „Fotografieren und Filmen lebender Körper ist verboten und gegen die Scharia“, das islamische Gesetz. Auch wurde angekündigt, daß die Einfuhr und der Export von Video-Kassetten und Kassettenrekordern für Afghanen und Ausländer untersagt werden.⁶¹⁵

Nach der Scharia dürfen sie (Mädchen) mit acht Jahren und neun Monaten verheiratet werden.⁶¹⁶

Nach der Scharia soll die Frau das Haus nicht verlassen. Nur in Ausnahmefällen darf sie sich in der Öffentlichkeit zeigen.⁶¹⁷

Die Scharia wird zudem als autoritäre Rechtfertigung für religiös motivierte Gewalt und Extremismus dargestellt. Der Scharia wird vorgeworfen, unterschiedliche Erscheinungsformen der Gewalt sowie extremistische Verhaltensweisen aus einer religiösen Sicht zu rechtfertigen. Sie dient im öffentlichen Sprachgebrauch deshalb als „Rechtfertigung einschüchternder Strafen: dazu gehören Amputationen, Auspeitschungen und Steinigungen“⁶¹⁸. Die Todesstrafe wird im Diskurs als das Symbol schlechthin der islamischen Scharia vorgestellt und auf den Islam zurückgeführt.

Der saudische Botschafter in Ankara hatte zuvor betont, daß die *Scharia* die *Todesstrafe* für Drogenhandel vorschreibe.⁶¹⁹

Diese Reduzierung erfolgt dadurch, dass die Bezeichnung *Scharia* auf bestimmte Gruppen (Bsp.: die Taliban in Afghanistan) und Ereignisse (Bsp.: die Zerstörung von Buddha-Statuen in Afghanistan) bezogen wird, die dann als charakteristisch für den Ausdruck *Scharia* verstanden werden. Hinzu kommt, dass die Scharia häufig in Kontexten gewalttätiger Auseinandersetzungen vorkommt. Das Lexem *Scharia* taucht in diesen agonalen Zentren als wesentlicher Faktor der Auseinandersetzungen auf. Dabei erfolgen zumeist unterschiedliche Formen der Gewalt, die mit dem Lexem *Scharia* konnotiert werden.

Da die Scharia im Islam die zentrale Quelle für Ordnung und Normen darstellt, wird sie in der Gegenwart als Konstrukt häufig anderen Konstrukten wie Demokratie, Moderne oder Menschenrechten gegenübergestellt. In den heutigen Diskursen breitet sich die Verwendung von Gegenüberstellungen wie „Scharia und Demokratie“, „Scharia und Moderne“ oder „Scharia

⁶¹⁵ Süddeutsche Zeitung, 10.03.1997.

⁶¹⁶ die tageszeitung, 15.06.2001.

⁶¹⁷ Süddeutsche Zeitung, 27.04.1995.

⁶¹⁸ Süddeutsche Zeitung, 26.01.1996.

⁶¹⁹ Süddeutsche Zeitung, 18.08.1995.

und Menschenrechte“ aus. Diese Konfrontationen deuten auf eine gewisse Unvereinbarkeit der Scharia mit zentralen westlichen Werten hin (vgl. Poya 2010, S. 83). Solche Diskursstränge werden nicht nur in westlichen Ländern und von Nicht-Muslimen thematisiert. Auch in islamischen Gesellschaften sind solche Themen immer noch aktuell. Dabei wird davon ausgegangen, dass es ein Spannungsfeld zwischen modernen Denk- und Lebenskonzepten und dem traditionellen Schariaverständnis gibt (vgl. Poya 2010, S. 84). Die Tatsache, dass die Scharia auf das siebte Jahrhundert zurückgeht, führt zu dem Vorwurf, dass sie bzw. ihre Gesetze in der Zeit des siebten Jahrhunderts stehen geblieben seien. Die Thematisierung der *Scharia* markiert die Eigenschaft „rückständig“ als einen Bedeutungsaspekt:

Das [saudische] Königreich beruft sich dabei auf das über 1300 Jahre alte islamische Gesetz der Scharia, das es strenger befolgt als irgendein anderes muslimisches Land.⁶²⁰

Daher liegt es auf der Hand, daß die Gebote, die aus der Frühgeschichte des Islam stammen, für Gesellschaften, die einen Anschluß an die Moderne suchen, kaum kompatibel sein können.⁶²¹

Auch das Recht auf körperliche Unversehrtheit könne in islamischen Staaten nicht uneingeschränkt gelten, weil das mittelalterliche Strafgesetz der Scharia etwa bei Dieben die Amputation einer Hand fordere.⁶²²

Die pejorativen Konnotationen weisen nicht nur auf die Zeit hin, in der die Vorschriften der Scharia niedergeschrieben wurden, sondern schreiben der Scharia außerdem Rückständigkeit zu mit der Erklärung, dass die europäische Kultur eine Epoche der Aufklärung erlebt habe, in der die Gesellschaft erfolgreich von der bedrängenden religiösen Autorität befreien konnte. Im Analogieschluss zur westlichen Kultur müssen sich die Muslime erst von ihrer „strengen“ religiösen Autorität emanzipieren und bräuchten eine Epoche der Aufklärung:

Die Scharia trennt die Moslems von den Zivilisationen, die sich zu den Menschenrechten bekennen. Um die große Kluft zwischen Islam und Menschenrechten zu überbrücken und beide in Einklang zu bringen, benötigen Moslems eine Epoche der Aufklärung.⁶²³

In diesem Textbeleg zeigt sich, wie der Ausdruck *Scharia* im öffentlichen Sprachgebrauch auf bestimmte Strafen reduziert wird. Zudem werden solche Strafen als Kern des Begriffes ausgemacht. Die einzelnen Strafurteile der *Scharia* werden in der Öffentlichkeit den Artikeln des zivilen Gesetzes gegenübergestellt. Die Wahrnehmung der *Scharia* in der Gegenwartssprache geht über die Vorstellung von einer Reihe drakonischer Strafen hinaus, die Scharia wird als Gegenkonzept zur westlichen Demokratie präsentiert. Als Argumentation für die Unverein-

⁶²⁰ Süddeutsche Zeitung, 29.08.1995.

⁶²¹ Frankfurter Rundschau, 10.03.1999.

⁶²² SPIEGEL ONLINE, 07.06.1993.

⁶²³ SPIEGEL ONLINE, 12.09.1994.

barkeit der Scharia mit dem Grundgesetz werden bestimmte thematische Fragen in der Scharia beschworen, die den europäischen gesellschaftlichen Vorstellungen fremd sind. Jede Abweichung von der westlichen Vorstellung von gesellschaftlichen Grundwerten bzw. -Normen wird als Beweis für die Unvereinbarkeit der Scharia mit den westlichen Werten angeführt. Die im Westen verankerten Prinzipien „Freiheit“, „Menschenrechte“, „Glaubensfreiheit“, „Meinungsfreiheit“, „Gleichstellung von Mann und Frau“ usw. stellen sich als Leitwörter in der westlichen Kultur dar, von denen sich Anordnungen der Scharia distanzieren:

Die von der Weltgemeinschaft als individuelle Menschenrechte definierte Glaubensfreiheit, die Gleichstellung von Mann und Frau, von Nichtmoslems und Moslems aber sind mit der Scharia nicht vereinbar.⁶²⁴

Das private und das öffentliche Leben werden von der Scharia reglementiert.⁶²⁵

Dann wird detailliert auf die einzelnen Prinzipien der westlichen Kultur eingegangen. Neben dem Grundwert Freiheit wird die Meinungsfreiheit angeführt. In diesem Zusammenhang wird thematisiert, dass die Strafen der Scharia keine Meinungsfreiheit zuließen. Die Scharia wird außerdem als ein Hindernis für Kreativität und Intellektualität gesehen, da man sich in der Lebenswelt der Scharia nicht frei äußern dürfe. Die unterdrückende Haltung der Scharia wird im Diskurs als „Schlagstock“ der Scharia bezeichnet:

In fundamentalistischer Umgebung ist es ein Risiko, zugleich ein Moslem und ein Intellektueller zu sein, weil der Schlagstock der Scharia keine Meinungsfreiheit duldet.⁶²⁶

Zu den zentralen, häufig thematisierten Streitfragen gehört die Rolle der Frau in der Gesellschaft. Das westliche Konzept gilt als der Maßstab, nach dem die Vorschriften der *Scharia* beurteilt werden. Die Prinzipien der Gleichberechtigung von Mann und Frau im Westen werden den Prinzipien der Scharia gegenübergestellt. Bei diesem Vergleich erweist sich die *Scharia* als eine willkürliche Autorität, unter deren Herrschaft die Frauen leiden. Als Beispiel mag die Bewegungsbeschränkung der Frauen dienen:

Nach der Scharia soll die Frau das Haus nicht verlassen. Nur in Ausnahmefällen darf sie sich in der Öffentlichkeit zeigen.⁶²⁷

Gewalt gegen Frauen wird durch die Scharia begründet. Sie wird als religiöse Rechtfertigung für Unterdrückung angesehen. Aus der Scharia ergeben sich daher oft „Diskriminierungen von Frauen im Familien- und Erbrecht“⁶²⁸.

⁶²⁴ SPIEGEL ONLINE, 12.09.1994.

⁶²⁵ Süddeutsche Zeitung, 07.04.1995.

⁶²⁶ SPIEGEL ONLINE, 12.09.1994.

⁶²⁷ Süddeutsche Zeitung, 27.04.1995.

Seit der Wiedereinführung des islamischen Rechts, der Scharia, im Juni dieses Jahres [in Afghanistan] beobachtet die internationale Menschenrechtsorganisation Human Rights Watch eine Zunahme von Steinigungen, Vergewaltigungen und Zwangshochzeiten.⁶²⁹

So wird in der Öffentlichkeit oft hervorgehoben, dass die Prinzipien der Scharia mit westlichen Werten und Gesetzen nicht vereinbar seien:

Scharia und Menschenrechte vertragen sich ebenso wenig wie Feuer und Wasser.⁶³⁰

Das rigide Rechtssystem, das islamische Gelehrte seit dem frühen islamischen Mittelalter dem Koran zuschreiben und Scharia nennen, ist mit den auf diese Weise definierten Menschenrechten unvereinbar.⁶³¹

Dieser Diskursstrang in Bezug auf die Scharia im westlichen Kontext unterscheidet sich von der Vorstellung der Scharia im innerislamischen Diskurs. Poya (2010) merkt dabei an, dass die dichotome Assoziation der Scharia im Widerspruch zu Schlüsselwörtern wie Demokratie und Moderne in der islamischen Geistesgeschichte nicht zu finden ist. Dort geht man davon aus, dass es keine Diskrepanz zwischen Scharia und Vernunft gibt. Laut Poya (2010) ist dieser Diskurs der Konfrontation zwischen Scharia und westlichen Werten ein modernes Phänomen, das sich erst in der postkolonialen Zeit etabliert hat. Hinzu kommt der Einfluss des allseits vorherrschenden Rationalismus und des damit begründeten Konzepts der Menschenrechte. Somit sind Muslime in letzter Zeit immer wieder damit konfrontiert, wie sich ihre Scharia gegenüber modernen Weltanschauungen verhält.

Die Darstellung des Begriffes *Scharia* als Beweggrund für (zumeist bewaffnete) Auseinandersetzungen löst im öffentlichen Sprachgebrauch eine generalisierende Stimmung der Bedrohung aus. Die Zuschreibungen „Peitschen“, „Handabhacken“, „Steinigen“ usw. entwickeln sich zu wesentlichen Bedeutungsaspekten der Scharia. Durch die Scharia werden somit Assoziationen der Angst und Bedrohung ausgelöst. Aussagen wie „erbitterter Konflikt um die Scharia“⁶³², „Todesurteile, Konflikt, religiöse Ausschreitungen“ verweisen darauf, dass die Scharia oft mit Gewalt konnotiert wird:

Der Gouverneur des nordwestlichen Bundesstaates Zamfara hatte im Oktober letzten Jahres als erster die Einführung der Scharia verkündet und damit die religiösen Ausschreitungen in Nigeria losgetreten.⁶³³

⁶²⁸ die tageszeitung, 21.09.2002.

⁶²⁹ die tageszeitung, 19.08.2002.

⁶³⁰ SPIEGEL ONLINE, 12.09.1994.

⁶³¹ SPIEGEL ONLINE, 12.09.1994.

⁶³² die tageszeitung, 14.02.2001.

⁶³³ die tageszeitung, 16.05.2000.

Tieferer Grund für die Gewalt war das Bestreben mehrerer konservativ regierter Bundesstaaten im Norden Nigerias, die islamische Scharia als offizielles Recht einzuführen.⁶³⁴

In der Folge entwickelte sich die Metapher „Damoklesschwert der Scharia“, die die Gefahr der Scharia verkörpert. Die Metapher „Damoklesschwert“ deutet auf eine „deutlich erkennbare, vorhandene Gefahr, von der jemand jeden Augenblick die Vernichtung o. Ä. gewärtigen muss“⁶³⁵ hin. Sie geht auf den Tyrannen Dionysios I. von Syrakus (430–367 v. Chr.) zurück, der ein Schwert an einem Pferdehaar über dem Haupt des Höflings Damokles aufhängen ließ, um ihm die ständige Bedrohung jedes Glückes zu zeigen (Universal-Lexikon, 2012). Die Verbindung zwischen „Damoklesschwert“ und „Scharia“ dient dazu, die ständige Bedrohung durch die Scharia zu vergegenwärtigen.

Die Bedrohung durch die Scharia betrifft nicht nur westliche Gesellschaften, sondern auch nichtmuslimische Minderheiten in muslimisch geprägten Ländern. Es wird davon ausgegangen, dass die Rechte der nichtmuslimischen Minderheiten im Widerspruch zur Scharia stehen. Dabei stellt sich die Frage, inwieweit die Scharia als Rechtssystem die Rechte der nichtmuslimischen Minderheiten aufrechterhalten kann; wie die Scharia zu Andersdenkenden im Allgemeinen steht und ob ihre Anwendung in demokratischen Gesellschaftssystemen überhaupt möglich wäre. Als Mainstream gilt im Islamdiskurs, dass die Scharia nichtmuslimische Minderheiten einschränkt. Die Gleichstellung der Menschen, ungeachtet ihres Glaubens, erkennt die Scharia demzufolge nicht an. Insbesondere werden in diesem Kontext Christen und Juden häufig erwähnt:

Auch eingeschränkt werden die Rechte der nichtislamischen Minderheiten, der Juden und Christen etwa.⁶³⁶

Die rechtliche Bezeichnung der Juden und Christen in den klassischen islamischen Quellen „*dhimmī*“ (Schutzbefohlene) wird als Abwertung betrachtet:

Es gibt eine Reihe von Dingen in der Scharia, dem islamischen Recht, die mit dem Grundgesetz nicht vereinbar sind – etwa die Geringschätzung der Christen und Juden als *Dhimmi*, also Schutzbefohlene.⁶³⁷

⁶³⁴ die tageszeitung, 16.05.2000.

⁶³⁵ Duden Universalwörterbuch, <http://www.duden.de/rechtschreibung/Damoklesschwert>. Abgerufen am 19.07.2017.

⁶³⁶ die tageszeitung, 21.09.2002.

⁶³⁷ die tageszeitung, 24.01.2002.

7.5 Der Begriff *Koran*

Vieles in dieser Moslem-Bibel, die wie kein anderes Buch auf der Welt bis heute zitiert und auswendig gelernt wird, sind höchst weltliche Nutzenanweisungen: Eheschließung, Scheidung, Erbrecht, Steuern und Strafen für Vergehen und Verbrechen.⁶³⁸

„Der Koran, das mächtigste Buch der Welt“, so betitelt DER SPIEGEL seine Ausgabe 52/2007. Auf der Titelseite steht unter dem oben genannten Titel eine Frau, die in ein geöffnetes Koranexemplar blickt und deren Gesicht von einem Kopftuch bedeckt ist. Der Hintergrund des Bildes ist schwarz, hell gefärbt sind das Kopftuch und das Koranexemplar. „Kaum ein Werk wird so verehrt, gefürchtet und missbraucht wie der Koran“, so beschreibt DER SPIEGEL den außerordentlichen Einfluss des Korans in der heutigen Zeit. Aus dieser intensiven Beschäftigung etablierte sich im Laufe der muslimischen Geschichte eine eigene Disziplin, die *‘ulūm al-qur’ān* (dt. Koranwissenschaften) genannt wird (vgl. Mansour 2002, S. 9). Diesen Einfluss besitzt der Koran seit langer Zeit, nicht nur, weil er das ewige Buch der Muslime darstellt, sondern auch, weil er einen entscheidenden Einfluss auf ihr Leben ausübt.

7.5.1 Der Koran in arabischen und deutschen Lexika

Das Wort *Koran* kommt ursprünglich vom Verb قرأ *qara’a* mit der Bedeutung „lesen“, bzw. „rezitieren“. Das Substantiv zu *qara’a* ist قرآن *Qur’ān*. In einigen Nachschlagewerken⁶³⁹ ist *Koran* ein Eigenname für „Allahs Buch“. Das Wort *Koran* wurde entsprechend dieser Leseart von keinem anderen Namen abgeleitet⁶⁴⁰ und steht ausschließlich als eigene Bezeichnung für die göttliche Offenbarung, ähnlich wie Thora oder Evangelium. Das Wort *Koran* beinhaltet außerdem die Bedeutung „Sammlung“, weil im Koran die verschiedenen Suren zusammengetragen wurden und weil er Geschichten, Befehle, Ge- und Verbote, Verheißungen und Drohungen zusammenfügt. In letzter Zeit wird im wissenschaftlichen Diskurs die Ansicht vertreten, dass das Wort *Koran* gar nicht aus dem Arabischen abgeleitet wurde, sondern aus dem syrischen Nomen *qyrānā*. Das bedeutet zugleich, „dass der Terminus *Qurān* nicht eine innerarabische Entwicklung aus dem gleichbedeutenden Infinitiv ist, sondern eine Entlehnung aus jenem syrischen Wort unter gleichzeitiger Angleichung an Typus *fuṣṭān*“ (zit. nach Haggag 2011). Diese Ansicht geht ursprünglich auf Nöldeke und Schwally (1909) zurück und wird ebenso von Lüling (1983) und kürzlich von Luxenberg (2004) in seiner syro-

⁶³⁸ DER SPIEGEL, 7/1979.

⁶³⁹ At-Tahanwī, Muḥammad Ḥalī: Kaṣaf ʾIstīlāʾāt Ḥal-funʿūn S. 1306. S. auch Ibn Manzūr, Muḥammad ibn Makram: Lisān al-‘arab a. a. O. (Stichwort Qur’ān) und ‘Alkafawī, ‘Abī Albaqā’: ‘Alkulliyāt... a. a. O., S. 720.

⁶⁴⁰ Ibn Manzūr, Muḥammad ibn Makram: Lisān al-‘arab... a. a. O. (Stichwort Qur’ān).

aramäischen Leseart des Korans vertreten. Diese Lesart wird von muslimischen Koranwissenschaftlern bestritten, weil dadurch die Annahme begünstigt wird, dass der Koran auf eine jüdische bzw. urchristliche Schrift zurückgeht (vgl. Haggag 2011, S. 18). Als Terminus technicus bedeutet das Lexem *Koran*: „Die Worte Allahs, die auf den Propheten Muḥammad herabgesandt und in Koranexemplaren (maṣāḥif, Sg. muṣḥaf) niedergeschrieben wurde“⁶⁴¹. Ähnlich erklärt auch der islamische Gelehrte al-Ğurġānī das Wort *Koran*: „Der Koran ist das, was auf den Propheten Muḥammad herabgesandt wurde, in den Koranexemplaren niedergeschrieben wurde und aufeinander folgend zweifellos über ihn überliefert wurde.“⁶⁴²

Der Ausdruck *Koran* wird im öffentlichen Diskurs mit synonymen Bezeichnungen weiter erklärt. Die Rezeption des Wortes *Koran* ist im Deutschen meines Erachtens weniger kompliziert als Begriffe wie *Scharia* und *Dschihad*. Denn für den Ausdruck stehen in der europäischen Kultur Äquivalente, die das Verstehen und Vorstellen des Wortes *Koran* erleichtern. In deutschen Nachschlagwerken wird das Wort *Koran* u. a. „das heilige Buch des Islam“ genannt.⁶⁴³ Hier wird von der Auffassung ausgegangen, dass so wie die Thora und das Evangelium als „heilige Bücher“ bezeichnet werden, ebenso das Religionsbuch des Islams „das heilige Buch“ genannt werden kann. Die Verbindung zwischen dem Adjektiv *heilig* und dem Nomen *Buch* als Bezeichnung für den Koran entspricht nicht der Selbstbezeichnung des Korans im arabischen Sprachgebrauch. Wenn wir eine Rückübersetzung für das Wort „das heilige Buch“ ins Arabische machen würden, ergäbe sich ein anderes Wort als „Koran“, nämlich الكتاب المقدس (*al-kitāb al-muqaddas*). Der Begriff الكتاب المقدس „das heilige Buch“ bezieht sich im arabischen Sprachgebrauch im jüdischen Kontext auf das Alte Testament und im christlichen Kontext auf die Gesamtheit des Alten und des Neuen Testaments.⁶⁴⁴ Trotzdem deckt sich diese Verbindung mit einigen Vorstellungen über den Koran als „die Bibel der Muslime“. Laut Tworuschka und Tworuschka (2002, S. 26) wird der Koran in deutschen Schulbüchern häufig auch als „Bibel der Muslime“ bezeichnet. Im arabischen Sprachgebrauch wird der Koran auch als „Buch Allahs“ bezeichnet. Man vergleiche dazu eine Reihe Koranstellen, (Sure 2, Vers 101; Sure 4, Vers 24; Sure 5, Vers 44; Sure 8, Vers 75; Sure 9, Vers 36 und Sure 30, Vers 56). Um zwischen dem Wort *Buch* und *Buch* als Bezeichnung für den Koran zu unterscheiden, ist es englischen Übersetzern gelungen, eine Lösung zu finden. Das profane Wort *book* wird klein geschrieben, während es als Bezeichnung für den Koran mit einem gro-

⁶⁴¹ Anīs, ʾIbrāhīm et al.: *Al-Muʿğam al-was...īṭ* ... a. a. O., S. 722.

⁶⁴² Al-Ğurġānī, as-Sayyid ibn Muḥammad aš-Šarīf: *Kitāb at-Taʾrīfāt* ... a. a. O. S. 181.

⁶⁴³ Im Duden heißt es beispielsweise „Gesamtheit der Offenbarungen des Propheten Mohammed; das heilige Buch des Islam“ (vgl. <http://www.duden.de/rechtschreibung/Koran>).

⁶⁴⁴ (vgl. Anīs, ʾIbrāhīm et al.: *Al-Muʿğam al-wasīṭ* ... a. a. O., S. 722).

ßen Anfangsbuchstaben geschrieben wird, also *Book* (vgl. Ndayisenga 2006, S. 60). Bezüglich der Wiedergabe des Lemmas im Deutschen schlägt Ndayisenga (2006) vor, das ganze Wort *Buch* mit Großbuchstaben, also BUCH, zu schreiben, wenn es in der Bedeutung *Koran* vorkommt (vgl. ebenda). Manchmal kommt es zu Verwechslungen zwischen dem Koran als Gottes Wort und anderen Büchern, in denen Offenbarungen wie etwa dem Evangelium oder der Thora niedergeschrieben sind. Das arabische Wort *Qur'ān* bezeichnet ursprünglich nicht das Buch selbst, sondern die wörtliche Offenbarung, also das Wort Gottes. Im arabischen Sprachgebrauch wird für das Koranbuch (das Buch, in dem der Koran niedergeschrieben ist) das Wort *muṣḥaf* مصحف verwendet (vgl. Krawulsky 2006, S. 18). In dem Wörterbuch von Wehr⁶⁴⁵ bedeutet das Wort مصحف *muṣḥaf*: Band; Buch; Koranexemplar. Das Wort *muṣḥaf* bezeichnet daher laut Ndayisenga (2006) „eine von Menschen niedergeschriebene, respektive gedruckte, Kopie der Worte Allahs.“

7.5.2 Die Wahrnehmung des Korans bei Muslimen und Nichtmuslimen

Ein entscheidender Aspekt bei der Thematisierung des Wortes *Koran* im öffentlichen Diskurs ist die Diskrepanz bei der Rezeption des Korans zwischen Muslimen und Nichtmuslimen. Die Differenz der Betrachtung zwischen Muslimen und Nichtmuslimen erreicht ein größeres Umfeld und betrifft nicht nur das individuelle Bewusstsein, sondern auch das gesellschaftliche Leben und schließlich das Feld der Politik (vgl. Zirker 1999, S. 1), da sich diese Differenz in der Darstellung des Korans in der Öffentlichkeit widerspiegelt. Außerdem gilt der Koran nicht nur als das „heilige Buch“ der Muslime, sondern bildet die fundamentale Grundlage des muslimischen Glaubens und wird als Repräsentant des Islams angesehen. Die Bedeutung des Korans im Islam wird daher mit der Bedeutung Jesu im Christentum verglichen. Während im Christentum im Glaubensmittelpunkt eine Person steht, besitzt diese zentrale Bedeutung im Islam ein Buch (vgl. Tworuschka und Tworuschka 2002, S. 27).

Aus muslimischer Perspektive wird der Koran als göttlicher Text und direktes Wort Gottes verstanden. Er stellt sich als ein sprachlich unvergleichbar erhabenes und schönes Werk dar, das über alle Zeiten und Kulturen hinweg gültig ist. Nach der muslimischen Rezeption ist der Koran bis heute in authentischer Weise mündlich und schriftlich festgehalten, wie seit den Tagen des Propheten Muhammad. Diese Wahrnehmung spiegelt sich in der Definition des Korans wider. Entsprechend der muslimischen Rezeption bedeutet *Koran* „das Wort Gottes, das dem Propheten Muhammad in der Zeit von 611 bis 632 n. Chr. durch den Erzengel Gab-

⁶⁴⁵ Wehr, Hans: Arabisches Wörterbuch für die Schriftsprache der Gegenwart und Supplement, 4. unveränderte Aufl. Wiesbaden 1976, S. 459.

riel als eine göttliche Offenbarung in arabischer Sprache übermittelt wurde“⁶⁴⁶. Er gilt zudem als die erste und mit absoluter Autorität gesetzgebende Urkunde der Scharia (vgl. Haggag 2011, S. 22; Zirker 1999, S. 1). Der Koran hat daher seine Stellung in einer Lese- und Lebensgemeinschaft, die ihn mit Herz und Seele ehrt und wird daher als „der edle Koran“ bezeichnet. Aus Sicht der Muslime übernimmt der Koran eine besondere Stellung, da er die Quelle der Religion darstellt. Er prägt das Leben seiner Anhänger so tief,

dass seine Rolle mit keiner Heiligen Schrift in anderen Weltreligionen verglichen werden kann. Er hat in großem Maße das Leben des Einzelnen, der Familie und der Gesellschaft so sehr geprägt. Darüber hinaus hat sich jede Bewegung im Islam am Koran zu orientieren. Im Ganzen ist er der Schlüssel für das islamische Geistesleben von Westafrika bis zu den Philippinen und sogar von weiten Orten in der ganzen Welt, wo es muslimische Minderheiten gibt (Mansour 2002, S. 9).

Im Vergleich zur Rezeption der Muslime hat der Koran im westlichen Diskurs einen anderen Stellenwert. Als entscheidender Unterschied zwischen der muslimischen und der nichtmuslimischen Rezeption kann angesehen werden, dass bei der Rezeption der Muslime Gott im Mittelpunkt steht. Bei der nichtmuslimischen Rezeption steht der Prophet Muhammad in Bezug auf den Koran im Vordergrund. Der Prophet Muhammad erscheint im westlichen Diskurs mehr als Übermittler des Korans. Die Definition des Wortes zeigt den Koran als eine göttliche Offenbarung, die auf die Person Muhammad zurückgeht.⁶⁴⁷ Dabei fehlt grundsätzlich die Anerkennung des Korans als Wort Gottes. Zirker (1999) merkt in diesem Zusammenhang an, dass die nichtmuslimische Rezeption u. a. von der Abwehr gegen den vermeintlich gefährlichen Irrglauben bestimmt war. Dies war von tiefgreifenden Verunsicherungen und angstauss lösenden Erfahrungen begleitet. Nach dieser Vorstellung musste der Koran das Buch eines falschen Propheten sein. In seiner Schrift „Quelle der Erkenntnis“ versucht der bedeutende Mönch und Kirchenlehrer Johannes von Damaskus zu begründen, warum Muhammad nur ein „falscher Prophet“ gewesen sein kann, der, „nachdem er mit dem Alten und Neuen Testament Bekanntschaft gemacht und anscheinend mit einem arianischen Mönch Umgang gepflegt hatte, eine eigene Häresie schuf“. Dabei „verbreitete er zum Schein das Gerücht, vom Himmel sei eine Schrift vom Gott auf ihn herabgekommen“, ein Buch, in dem er „noch von vielen anderen lächerlichen Dingen phantasiert“ (zit. n. Zirker 1999, S. 7). Zu erwähnen ist in diesem Zusammenhang, dass der Koran lange Zeit im christlichen Abendland als „Verfälschung der Bibel“ galt (vgl. Bobzin 2000, S. 9). Dass der Koran auf Arabisch herabgesandt wurde, löst eine Menge Einwände aus. Krämer (2011) fragt nach dem Sinn dessen, dass die letztgöl-

⁶⁴⁶ Anīs, Ibrāhīm et al.: Al-Mu‘ğam al-wasīt.

⁶⁴⁷ Im Duden – Deutsches Universalwörterbuch – wird der Koran als „die Gesamtheit der Offenbarungen des Propheten Mohammed“ definiert (vgl. <http://www.duden.de/rechtschreibung/Koran#Bedeutung1>).

tige Offenbarung auf Arabisch erfolgte, wenn die Mehrheit der Musliminnen und Muslime doch kein Arabisch kann. Dies kann nach Krämer gelegentlich „eine Art des ‚Arabozentrismus‘ zum Ausdruck bringen, wenn nur arabische Muslime Zugang zum Korantext haben“ (Krämer 2011, 23 f.). Der arabische Korantext stellt in der Rezeption der Nichtmuslime ein schwer zugängliches, wenig ansprechendes Buch dar:

Mit Mühe quält man sich durch die längeren Suren hindurch, gerät in Verwirrung wegen des oft unvermittelten Themenwechsels, vermisst den roten Faden. Dunkel erscheint uns der Sinn der kurzen Suren mit ihren Schwüren und Anrufungen (Nagel 1983, S. 7)

Haggag (2011) verweist auf die wissenschaftliche Herangehensweise in Bezug auf den Koran im wissenschaftlichen Diskurs. Dabei wird die historisch-kritische Methode in der Koranforschung angewandt, nach der der Koran mehr oder weniger als profaner Text untersucht wird bzw. untersucht werden soll. Dies wird wiederum aus islamischer Sicht strikt abgelehnt.

7.5.3 Der Begriff *Koran* im öffentlichen Diskurs

Die Auswertung des Untersuchungsdiskurses zeigt in einigen Überschneidungspositionen große Ähnlichkeiten zwischen den Lexemen *Koran* und *Scharia*. Beide Wörter werden synonym verwendet. Die große Ähnlichkeit zwischen der Wahrnehmung beider Wörter stützt sich auf die Vorstellung, dass der *Koran* ein „Gesetzbuch“ sei wie die *Scharia*, die in der Öffentlichkeit als „islamisches Gesetz“ oder „islamisches Rechtssystem“ betrachtet wird. Im Wesentlichen wird der *Koran* in der Öffentlichkeit als „Gesetzbuch“ verstanden, das explizit Gesetze und Vorschriften enthält. Dieser Vorstellung des Korans wird mit bestimmten sprachlichen Mustern entsprochen. In den meisten Textbelegen verbreiten sich Aussagen wie „der Koran erlaubt es“ oder „erlaubt es nicht“. In der Öffentlichkeit wird der Koran also als die höchste Autorität der Muslime verstanden, die einem höheren Verfassungsgrad als die hiesigen Gesetzbücher entspreche. Dabei wird im Diskurs auf bestimmte Länder wie Saudi-Arabien Bezug genommen, in denen „der Koran Verfassungsrang“⁶⁴⁸ habe. Dieser Vergleich zwischen Koran und Verfassung wird auf andere islamisch geprägte Länder übertragen oder im Allgemeinen als Merkmal der Muslime in ihrer Gesellschaft betrachtet. Die Textbelege stellen den Koran abwertend als einen der wichtigsten Faktoren im Leben der Muslime dar, denn im Gegensatz zur Wertstellung „Freiheit“ in der westlichen Kultur wird die Lebenswelt der Muslime als vom Koran stark eingeschränkt betrachtet. Im alltäglichen Leben entstehen viele Fragen, deren Antworten im Koran zu suchen sind. Die Antworten des Korans auf die alltäglichen Fra-

⁶⁴⁸ Frankfurter Allgemeine Zeitung, 16.11.2001.

gen sind daher „rigoros“⁶⁴⁹. Die Interpretation des Korans wird in einigen Textbelegen als „konservativ“, in anderen als „männlich“ bezeichnet, was eine Benachteiligung der Frau suggeriert.

In männlichen Koraninterpretationen sind Frauen abgewertet.⁶⁵⁰

Viele muslimische Frauen auch in Deutschland fühlen sich durch die männlichen Koraninterpretationen abgewertet.⁶⁵¹

Bei der Darstellung des Korans wird seine fundamentalistische bzw. extremistische Interpretation am meisten hervorgehoben. Er taucht im öffentlichen Sprachgebrauch sogar als die Hauptquelle extremistischer Grundsätze und Handlungen auf, die den Muslimen zugewiesen werden. Im westlichen Diskurs wird er als Sammelbecken für Prinzipien dargestellt, die den westlichen Grundwerten widersprechen. Viele Handlungen, Verhaltensweisen und Werte, die im Westen abgelehnt werden, werden auf den Koran zurückgeführt, z. B. der *Gottesstaat* als Alternative zur laizistischen Staatsordnung:

Nach dem Bericht ist das Hauptziel der IGMG die Ablösung der laizistischen Staatsordnung in der Türkei durch einen auf dem Koran und der Scharia basierenden islamischen Gottesstaat.⁶⁵²

So gesehen entsteht aus den negativen Kontexten, in denen das *Wort* Koran verwendet wird, ein Deutungsmuster für den Koran. Laut diesem Muster versteht sich der Koran als ein wesentlicher Kern eines anti-westlichen Systems, nämlich dem Gottesstaat, der selbstverständlich im Gegensatz zu der gegenwärtigen Vorstellung einer Staatsordnung steht. Die dem Koran zugeschriebenen Vorschriften oder Verhaltensweisen werden aus der westlichen Betrachtungsweise nicht nur als streng oder extremistisch abgewertet, sondern es wird die Vereinbarkeit des Korans, seiner Aufforderungen und seiner Ge- und Verbote mit der Gegenwart in Frage gestellt. Diese gehören zu einer Offenbarung, die aus dem siebten Jahrhundert stammt. Diese Unvereinbarkeit impliziert zugleich die Eigenschaft „rückständig“, die dem Koran zugeschrieben wird. Es wird dabei festgestellt, dass bestimmte Leitideen der Gegenwart unvereinbar mit dem Koran seien. Leitbegriffe wie *Moderne* und *Vernunft* werden dem Inhalt des Korans bzw. seiner Struktur, aber auch anderen heiligen Schriften wie dem Alten Testament und der Thora, gegenübergestellt:

Der Koran sollte nicht länger die Grundlage unserer Gesetzgebung sein. Vor 1400 Jahren, als er entstand, mag er notwendig gewesen sein, um die Barbarei einzudämmen. Doch wir leben in der

⁶⁴⁹ SPIEGEL ONLINE, 12.09.1994.

⁶⁵⁰ die tageszeitung, 16.10.2000.

⁶⁵¹ die tageszeitung, 16.10.2000.

⁶⁵² Frankfurter Allgemeine Zeitung, 19.09.2001.

Moderne, im Zeitalter von Wissenschaft und Technik. Der Koran ist überflüssig geworden. Er verhindert den Fortschritt und die Gleichstellung der Frau.⁶⁵³

Die Vernunft ist Grundlage des zivilisierten Zusammenlebens, nicht der Koran, nicht das Alte Testament und nicht die Thora.⁶⁵⁴

Aufgrund dessen verbreitet sich der Aufruf, den Koran gegenwartsadäquat zu interpretieren. Damit sind vor allem die Frauen gemeint, „die verzweifelt versuchen, den Koran anders zu interpretieren. Denn das Problem liege nicht in den Texten, sondern darin, wie die Männer sie auslegen.“⁶⁵⁵

Die Relevanz des Ausdruckes *Koran* in der Debatte um das Thema Islam liegt nicht nur darin, dass er die Grundlage des islamischen Glaubens darstellt, sondern auch darin, dass mit diesem Buch die Handlungen der Muslime legalisiert, gerechtfertigt oder auch verboten werden. Der Koran gilt dabei als die Hauptquelle für die Taten der Muslime, ebenso als Maßstab für ihr Zusammenleben mit anderen. Gewalttätige Auseinandersetzungen, in denen Muslime bzw. muslimische Gruppierungen Akteure sind, werden mit der Bezeichnung *Koran* in Verbindung gebracht, so dass der Ausdruck bei vielen gewalttätigen Handlungen als Rechtfertigung benutzt wird. Durch bestimmte sprachliche Ausdrucksmittel wird die Gewalt dem Koran zugeschrieben, mit der Bezeichnung von Gewaltsymbolen wie ‚Schwert‘ bzw. ‚Waffe‘. Nach dem Motto „in der einen Hand der Koran, in der anderen das Schwert“⁶⁵⁶ wird das Wort *Koran* in den Textbelegen als Symbol für religiös motivierte Gewalt identifiziert:

Das Symbol des „Markaz Ad-Dawah Wal Irshad“ setzt sich zusammen aus Kalaschnikow, aufgehender Sonne und einem Koran.⁶⁵⁷

Ein Porträt des Attentäters mit Gewehr und Koran in der Hand ist ebenfalls Teil der Installation, die der Führer der islamistischen Studentenschaft mit folgenden Worten verteidigte: „Wir mögen kein Blut, aber dies ist ein Weg, die Massaker Israels gegen das palästinensische Volk zu vergelten.“⁶⁵⁸

Neben der Verbindung zwischen dem Koran und Gewaltsymbolen stellt sich der Koran als die zentrale Argumentationsquelle für Gewalttaten dar: „Der Koran rechtfertigt alles.“⁶⁵⁹ Nach diesem Konzept gehen vom Koran vielfältige Rechtfertigungen aus, mit denen Gewaltanwendung legitimiert werden soll. Die theoretische Rechtfertigung der Gewalt ist nach dieser Deu-

⁶⁵³ SPIEGEL ONLINE, 13.06.1994.

⁶⁵⁴ die tageszeitung, 07.10.2002.

⁶⁵⁵ die tageszeitung, 30.11.2001.

⁶⁵⁶ Frankfurter Rundschau, 27.02.1999.

⁶⁵⁷ Frankfurter Allgemeine Zeitung, 24.11.2001.

⁶⁵⁸ die tageszeitung, 27.09.2001.

⁶⁵⁹ die tageszeitung, 09.01.2002.

tung dem Koran zu entnehmen. Der Dschihad im Sinne einer bewaffneten Kriegsführung wird dabei als im Koran verankerte Ideologie betrachtet:

Im Koran und den Hadith, den Sammlungen außerkoranischer Sprüche Mohammeds, ist die bewaffnete militärische Kriegsführung vielfach verankert.⁶⁶⁰

Nach dem 11. September 2001 hat die Bedeutung des Ausdrucks *Koran* eine entscheidende Erweiterung erfahren. Er wurde als Indikator für Terrorismus und Gewalt betrachtet. Befindet sich ein Koranexemplar in einem Auto oder in einer Wohnung im Kontext des Terrorismus, führt das zur Identifizierung der Täter als „islamistisch“:

Die Polizei stellte nahe dem Bostoner Flughafen, von dem beide nach New York entführten Flugzeuge gestartet waren, ein auf Atta und Shehhi zugelassenes Auto sicher, in welchem sich ein Koran, Flughandbücher und andere persönliche Gegenstände befunden haben sollen.⁶⁶¹

Die Tür ist von der Polizei versiegelt, durch die Fenster sieht man einen Koran, einen Gebetsteppich, eine Dose mit „Buttercookies“.⁶⁶²

Es werden nicht nur die Täter mit dem Koran verknüpft, sondern es wird auch Bezug auf die Ideologie der Täter genommen, „die sich vom Koran inspiriert sahen“⁶⁶³. Diese negative Wahrnehmung des Korans wirft die Frage auf, inwieweit der Koran westlichen Grundwerten angepasst werden kann, auf. Dabei stellt sich der Koran als ein Gegenmodell zum Grundgesetz dar. Im öffentlichen Diskurs wird vielfach danach gefragt, ob der Koran mit dem Grundgesetz in Deutschland vereinbar wäre. In vielen alltäglichen gesellschaftlichen Fragen stehen die Vorschriften des Korans im Widerspruch zur etablierten westlichen Gesellschaftsordnung. Auf wirtschaftlicher Ebene geht das Verbot der Zinsen auf den Koran zurück, was dem westlichen Finanzsystem widerspricht. Auf gesellschaftlicher Ebene und in Familienfragen gibt der Koran dem Mann das Recht, bis zu vier Frauen zu heiraten, was wiederum mit dem hiesigen Familienrecht unvereinbar ist: „Im Koran ist auch die Polygamie anerkannt. Ein Mann darf bis zu vier Frauen heiraten.“⁶⁶⁴

Die Grundwerte der westlichen Gesellschaften werden mit den im Koran stehenden Rechten verglichen. Zu den Bereichen, die oft diskutiert werden, gehören zunächst Fragen wie die Freiheit und Gleichheit der Frau. Dabei werden die westliche Weltsicht und die des Korans miteinander verglichen. Der Ausdruck *Koran* scheint in diesem Rahmen dafür zu stehen, dass den Frauen ihre Rechte genommen werden. Diese Inkongruenz zwischen der Auffassung des

⁶⁶⁰ die tageszeitung, 17.09.2001

⁶⁶¹ Frankfurter Allgemeine Zeitung, 15.09.2001.

⁶⁶² Frankfurter Allgemeine Zeitung, 17.09.2001.

⁶⁶³ die tageszeitung, 12.11.2001.

⁶⁶⁴ die tageszeitung, 05.08.2002.

Korans und der westlichen Auffassung geht auf einen weiblich-männlichen Konflikt bei der Koraninterpretation zurück. Denn „[v]iele muslimische Frauen auch in Deutschland fühlen sich durch die männlichen Koraninterpretationen abgewertet“⁶⁶⁵. Diese unterschiedliche Sichtweise der Haltung des Korans gegenüber der Frau basiert auf dem Prinzip der „Differenz der Geschlechter“, das im Koran verankert sein sollte: „Zugleich aber geht der Koran von einer grundsätzlichen Differenz der Geschlechter aus, was radikalen Universalisten wenig behagt.“⁶⁶⁶

Dadurch wird im Diskurs die Ansicht vertreten, dass der Koran als religiöse Rechtfertigung für die Unterdrückung der Frau dient. Denn „[u]nter Berufung auf ihn werden die Frauen [...] unterdrückt“⁶⁶⁷.

Doch was wird, wenn das eindeutig identifizierte Nahziel der aufgebrachten Menge, der Sturz des Kaiserhauses, erreicht ist? Werden die Frauen und Mädchen, die heute auf der anderen Seite, in Polizei und Armee Dienst tun und in ihrer Freizeit den Minirock tragen, die sich – auch gegen den Schah – Wahlrecht und Aufstiegschancen im Beruf erstritten, wieder den „Schador“, den schwarzen Schleier, anlegen und in das Refugium von Küche und Kammer einschließen lassen, wie es der Koran befiehlt?⁶⁶⁸

Der Koran wird demzufolge so rezipiert, dass er eine entscheidende Stellung im Leben der Muslime besitzt. Mit seiner Lebensvorstellung prägt er ihr Leben tiefgreifend. Er deckt mit seinen allgemeinen Prinzipien und detaillierten Vorschriften alle Lebensbereiche seiner Anhänger ab. Davon ausgehend erhält der Koran hinsichtlich der Wichtigkeit sowie der rechtlichen Fragen die Instanz einer Verfassung bzw. eines Grundgesetzes. Dies wird im öffentlichen Sprachgebrauch als Problematik für die muslimischen Bürger betrachtet. Es wäre demzufolge für die Muslime schwierig, sich sowohl an das Grundgesetz als auch an den Koran zu halten:

In leisen Tönen deuteten Bürgermeister Henning Scherf und die Vertreterin der evangelischen Kirche, Brigitte Boehme, an, dass die Gültigkeit des Grundgesetzes oder des Koran als obere Instanz schwierig auszubalancieren sei.⁶⁶⁹

Laut dieser Gegenüberstellung würde der Glaube an den Koran die Muslime vom Festhalten am Grundgesetz abhalten. Ihnen wird wiederholt vorgeworfen, dem Koran einen höheren Stellenwert als der Verfassung einzuräumen. Gegenüber den Türken in Deutschland wird der

⁶⁶⁵ die tageszeitung, 16.10.2000.

⁶⁶⁶ die tageszeitung, 05.03.2002.

⁶⁶⁷ SPIEGEL ONLINE, 13.06.1994.

⁶⁶⁸ DER SPIEGEL, 50/1978.

⁶⁶⁹ die tageszeitung, 02.11.2002.

Vorwurf erhoben, dass „erst der Koran, ganz zuletzt das deutsche Grundgesetz kommt“⁶⁷⁰. Aufbauend darauf wird die Position der Muslime zu Verfassung und Grundgesetz in Frage gestellt. Das Bekenntnis der in Deutschland lebenden Muslime zur Demokratie sei bei gleichzeitigem Glauben an den *Koran* eine Art der Täuschung, da beide Instanzen nicht auf gleichem Boden stehen könnten: „Ist ihr [Muslime] Bekenntnis zu Demokratie und religiösem Pluralismus aufrichtig oder bloß Iham, also bewusste Täuschung der Ungläubigen, die nach dem Koran ausdrücklich erlaubt ist?“⁶⁷¹

Diese Darstellung des Wortes *Koran* legt nahe, dass häufig die Verse des Korans zum Rechtfertigen oder Argumentieren verwendet werden. Durch den Verlauf des Diskurses ziehen sich Koranverse, die in unterschiedlichen Diskurssträngen als Zitationen aus der wichtigsten Grundquelle des muslimischen Glaubens dienen. Da sich der Koran als die Verfassung der Muslime darstellt, gehen viele Argumentationen und Gegenargumentationen auf ihn zurück. Der Koran erscheint in diesem Sinne als eine Argumentationsquelle, in der jeder seine Ansichten mit Versen legitimieren soll. Hauptsächlich handelt es sich bei den Zitationen aus dem Koran um zwei wesentliche Gegenrichtungen. Die wesentliche Frage ist die Frage der Gewalt. Einerseits versucht man durch Koranzitationen nachzuweisen, dass der Koran bzw. der Islam Gewalt rechtfertigt bzw. zulässt. Hierzu werden bestimmte Verse herangezogen, die ursprünglich aus einem militärischen Kontext stammen:

Ziemlich eindeutig fordert der Koran (Sure 9, 5): „Und wenn die heiligen Monate abgelaufen sind, dann tötet die Heiden, wo ihr sie findet, greift sie, umzingelt sie, lauert ihnen auf!“⁶⁷²

So kommentiert der Koran das Verhältnis zu Juden und Christen: „Und wenn sie eurer Auffassung zum Glauben kein Gehör schenken, dann ergreift sie und tötet sie, wo immer ihr sie auffindet. Denn gegen diese haben wir euch volle Gewalt gegeben“ (Sure 4, Vers 90 und 92).⁶⁷³

Andererseits wird versucht, dieses Argument zu widerlegen, indem man Koranverse aufführen, die bestätigen, dass der Koran bzw. der Islam Gewalt nicht legitimiert. Diejenigen, die Gewalt unter Berufung auf den Koran legitimieren, legen den Koran entweder konservativ aus oder missbrauchen ihn als Rechtfertigung für Gewalt: „Im Koran steht: Wer einen Menschen tötet, tötet die ganze Welt, sagt das Mitglied der Fatih-Gemeinde in Gröpelingen.“⁶⁷⁴

Die Zitationsfunktion geht über die Gewaltfrage hinaus. Ein weiteres Thema ist z. B. die Haltung des Korans zur Stellung der Frau. In diesem Zusammenhang wird der Koran überwie-

⁶⁷⁰ die tageszeitung, 04.12.2002.

⁶⁷¹ Die Zeit (Online-Ausgabe), 29.05.2002.

⁶⁷² die tageszeitung, 22.04.2002.

⁶⁷³ Die Zeit (Online-Ausgabe), 18.04.2002.

⁶⁷⁴ die tageszeitung, 13.09.2001.

gend als Rechtfertigung für die Unterdrückung der Frau in der islamischen Welt dargestellt. Im Koran stehe zum Beispiel: „Männer dürfen widerspenstige Frauen schlagen.“⁶⁷⁵ Solche strengen Vorschriften werden als Hindernis angesehen, das das Zusammenleben von Muslimen und Nicht-Muslimen erschwert.

So wird von vielen Muslimen die Heirat zwischen einer Muslima und einem Nichtmuslim mit Verweis auf den Koran verurteilt.⁶⁷⁶

Mit dem Koran wird außerdem bei verschiedenen Sachverhalten argumentiert, die sich mehr oder weniger auf die muslimische Existenz in Deutschland bzw. in Europa beziehen. Dazu gehören Themen wie Beschneidung, Bestattung, Essen, Bekleidung usw. Allerdings werden Verse vielfach aus ihrem Kontext genommen und dienen so als endgültige Argumentation in heiklen gesellschaftlichen Situationen. Unklar ist aber, ob der Sinngehalt der Zitationen mit den Grundlagen der Koranexegese in der islamischen Theologie übereinstimmt. Dabei ist im öffentlichen Diskurs zu bemerken, dass die zitierten Koranverse dazu dienen, die etablierten Stereotypen im Islamdiskurs zu bestätigen oder zu widerlegen. Die Zitationen aus dem Koran betonen vorwiegend, dass es Differenzen zwischen der islamischen und der westlichen Kultur gibt, dass der muslimische Glauben und das Grundgesetz miteinander unvereinbar seien, dass der Koran Gewalt und Frauenunterdrückung rechtfertige etc. Gegensätzliche (positive) Positionen kommen nur wenig zur Sprache.

7.6 Zusammenfassung

Die zentralen Begriffe *Islam*, *Dschihad*, *Scharia* und *Koran* sind Schlagwörter des Islamdiskurses, die sich in vielen Kontexten als Symbolwörter für den Islam darstellen. Die Tatsache, dass solche Begriffe sowohl aus einer unterschiedlichen Sprachfamilie als auch aus einem anderem kulturellen Milieu stammen und überwiegend in negativen Kontexten vorkommen, lassen ihre Wahrnehmung in der westlichen Kultur problematisch erscheinen. Das zeigt sich zunächst in den deutschen Wörterbüchern, in denen die Begriffe *Islam*, *Dschihad*, *Scharia*, und *Koran* inadäquat wiedergegeben werden. Charakteristisch für die Verwendung solcher Symbolwörter ist, dass sie aus ihrem arabischen Original herausgelöst werden und im westlichen Diskurs als Schlagwörter betrachtet werden. Die Bezeichnung *Islam* weicht in ihrem Gebrauch im öffentlichen Diskurs oft von dem semantischen Gehalt „Religion“ bzw. „religiöser Lehre“ ab und wird mit Stereotypen des Islambildes konnotiert. Wird das Wort *Islam* im Sprachgebrauch genau betrachtet, dann zeigt sich, dass das Konstrukt Islam keinen festen

⁶⁷⁵ die tageszeitung, 24.01.2002.

⁶⁷⁶ die tageszeitung, 21.02.2002.

Gehalt aufweist. So gibt es „den Islam“ eigentlich nicht, sondern vielmehr unterschiedliche Ausprägungen des Islams, die auf die unterschiedlichen Vorstellungen der Akteure hinweisen. Trotzdem weist die Auswertung des Diskurses zwei wesentliche Erscheinungsformen des Islams auf. Zum einen wird der Islam in einigen Textbelegen positiv bewertet. Dabei wird er mit positiven Attributen wie *tolerant*, *friedlich*, *moderat* etc. dargestellt. Die positive Darstellung des Islams wird im Textkorpus vorwiegend muslimischen Sprechenden zugeordnet und kommt in den Textbelegen selten vor. Bei der negativen Darstellung hingegen werden dem Konzept Islam bestimmte Eigenschaften wiederholt zugeordnet. Die Attribute *gewalttätig*, *extremistisch* und *gefährlich* werden häufig in Verbindung mit dem Wort *Islam* verwendet. Sie erscheinen als die semantischen Merkmale des Wortes *Islam*. Die Ausdrücke *Islamismus* und *Islamisierung* hängen im öffentlichen Diskurs mehr oder weniger mit dem Konstrukt Islam zusammen und werden mit religiösen Symbolen des Islams, wie ‚Moschee‘ oder ‚Kopftuch‘, so verbunden, dass die Grenzen zwischen *Islam*, *Islamismus* und *Islamisierung* verschwimmen.

Bei dem Wort *Dschihad* wird der Topos Gewalt essentialisiert. Die originale sprachliche Bedeutung des Dschihad als eine Anstrengung sowohl in unterschiedlichen Alltagssituationen als auch in Konflikt- oder Kampfsituationen wird im öffentlichen Diskurs wenig thematisiert. In seiner Deutung verlagert sich die Bedeutung von Dschihad als „gerechter Kampf“ zu einem „Krieg, der religiös motiviert ist“. Somit verändert sich die Bedeutung des Wortes von einer gerechtfertigten Reaktion zu einer grundlosen Gewaltaktion, die sich gegen Andersgläubige richtet. In diesem Zusammenhang wird der Dschihad mit der Bezeichnung *heiliger Krieg* inadäquat wiedergegeben. Diese Wiedergabe festigt die Idee eines religiösen Kriegs. Die Bezeichnung *heiliger Krieg* weist keinen arabischen Ursprung auf, sondern geht auf die christlichen Kreuzzüge zurück. Außerdem kennt das Arabische die Verbindung *heilig* und *Krieg* nicht. Bei der sprachlichen Darstellung des Dschihad wird die religiöse Zugehörigkeit als der alleinige Grund für den Dschihad hervorgehoben. Militante Gruppierungen, die sich auf den Islam berufen und Begrifflichkeiten wie *Dschihad* in ihrem Diskurs verwenden, prägen den Begriffsinhalt in der Öffentlichkeit negativ. Seit dem 11. September 2001 etablierten sich die Bezeichnungen *Dschihadismus* und *Dschihadisten*, die in Verbindung mit dem Wortfeld Terror verwendet werden und sich auf internationale, terroristische Netzwerke beziehen. *Dschihadismus* und *Dschihadisten* werden heutzutage nur in Verbindung mit militanten Gruppierungen und ausschließlich in abgewerteten Kontexten verwendet. Wird der Dschihad anders kontextualisiert, so ändern sich seine Konnotationen im öffentlichen Sprachgebrauch. Während des ersten Weltkriegs und des Afghanistankriegs 1979 gegen die Sowjetunion bei-

spielsweise wurden die Bezeichnungen *Dschihad* und *Mudschaheddin* neutral oder auch positiv gebraucht.

Die Ausdrücke *Scharia* und *Koran* werden mehrheitlich als Gegenmodelle der westlichen Wertehaltung dargestellt. Die *Scharia* wird vorwiegend als ein Gesetzbuch rezipiert, in dem es hauptsächlich um Strafen und strenge Vorschriften geht. *Koran* und *Scharia* erweisen sich als die Quelle, aus der die unerwünschten Gegenkonzepte der westlichen Kultur stammen. Trotz der vielfältigen Interpretationen der *Scharia* wird sie oft mit extremistischen Deutungsmustern gleichgesetzt. In der Öffentlichkeit weicht die Bezeichnung *Koran* von ihrer Bedeutung im Arabischen als Wort Gottes ab und wird hauptsächlich mit Gesetzen und religiösen Vorschriften assoziiert.

Die Wörter *Scharia* und *Koran* werden überwiegend mit negativ konnotierten Gruppen (wie den Taliban in Afghanistan) und Ereignissen (wie der Zerstörung von Buddha-Statuen in Afghanistan) sowie mit Bezeichnungen wie *Extremismus* und *Fundamentalismus* kontextualisiert und deshalb als Rechtfertigung für religiös motivierte Gewalt wahrgenommen. Da die *Scharia* als höchste Instanz für religiöse Angelegenheiten betrachtet wird, wird sie Konstrukten wie Demokratie, Moderne und Menschenrechten gegenübergestellt und als unvereinbar mit der westlichen Kultur erklärt. Der *Koran* zeigt sich als die höchste Autorität der Muslime, die einem Verfassungsgrad im Westen entspricht. Dabei wird davon ausgegangen, dass der *Koran* dem Grundgesetz widerspricht. Dies stellt die Glaubwürdigkeit der muslimischen Bürger in Deutschland in Frage, wenn sie sich zum Grundgesetz bekennen. Diese sprachliche Darstellung der Wörter *Islam*, *Dschihad*, *Scharia* und *Koran* in Verbindung mit konflikt- und gewaltgeladenen Kontexten und auch als Gegenmodell zur westlichen Kultur lässt den Islam als Gefahr erscheinen. Bemerkenswert bei diesen Wörtern ist der Unterschied zwischen ihrer Rezeption im deutschen und im arabischen Sprachgebrauch. Während die Wörter *Islam*, *Dschihad*, *Scharia* und *Koran* im Arabischen als Leitwörter positiv bewertet werden, werden sie im deutschen Sprachgebrauch oft als Hauptquelle für Grundsätze und Handlungen, die im Gegensatz zur westlichen Kultur stehen, gesehen. Sie weisen somit gegensätzliche Lesearten auf. Im westlichen Diskurs erscheinen sie als Stigmawörter. Auf der anderen Seite werden sie im arabisch-islamischen Sprachraum als Leitwörter aufgewertet.

8 Stereotype im Islamdiskurs

Die Auswertung des Islamdiskurses zeigt, dass sich darin bestimmte argumentative Grundmuster etablieren, die Grundpositionen darstellen, welche die Diskursstruktur gestalten. Die Analyse der Grundpositionen mit ihren Argumenten und ihren sprachlichen Strukturen soll Aufschluss darüber geben, wie sich die unterschiedlichen Einstellungen dem Islam gegenüber in sprachlicher Form manifestieren. Die Analyse wiederkehrender Aussagen ist für die Diskursanalyse von großer Bedeutung. Solche Analysen gehören, so Wengeler (2003, S. 175), zu den Aufgaben und Möglichkeiten einer diskurs- bzw. mentalitätsgeschichtlichen Geschichtsschreibung. Das bedeutet, dass nicht nur die Stereotype herausgestellt werden, sondern auch ihre sprachlichen Strukturen und Ausdrucksmittel, mit denen Argumente aufgebaut werden. In diesem Kapitel werden die im Untersuchungsdiskurs wiederkehrenden Stereotype und ihre sprachlichen Strukturen untersucht.

8.1 „Islam und Moderne sind unvereinbar“

Wolfgang Günther Lerch, Religionswissenschaftler und Redakteur der Frankfurter Allgemeinen Zeitung, schrieb 2006 in der Zeitschrift „Aus Politik und Zeitgeschichte“ (APuZ):

Steinigungen von Ehebrechern in Pakistan, Enthauptungen von zum Tode verurteilten in Saudi-Arabien, Morde an Anhängern der Bahai-Religion im Iran, Drohungen und Verfolgungen bis hin zur Ermordung kritischer Schriftsteller oder Intellektueller in etlichen Ländern der islamischen Hemisphäre, „Ehrenmorde“ und Zwangsheiraten unter türkischen Muslimen in Deutschland, Feme-Verbrechen nach den Regeln der Blutrache in der Türkei, tödlicher Streit über Mohammed-Karikaturen – dies sind nur wenige Stichworte aus jüngster Zeit, welche die Frage aufkommen lassen, ob Islam und Moderne überhaupt zusammen gehen (Lerch 2006, S. 11).

Diese Aussagen von Lerch sind kein Einzelfall und werden im öffentlichen Diskurs oft vertreten. Vielmehr ist zu bemerken, dass sie ein festgeschriebenes Stereotyp, das sich durch den gesamten Islamdiskurs zieht, darstellen. Man orientiert sich an bestimmten Ereignissen und an einem bestimmten geografischen Gebiet (meistens Saudi-Arabien, Iran und Afghanistan), um dieses Stereotyp zu belegen. Auch in anderen Argumentationsmustern geht es darum, die Religion als Deutungsmuster für politische und gesellschaftliche Missstände in der islamischen Welt zu erklären. Zudem werden Islam und islamische Welt gleichgesetzt. Man spricht von der islamischen Welt, meint aber damit vorwiegend den Islam. Wenn „die islamische Welt nach wie vor als Gegenmodell zur aufgeklärten westlichen Welt begriffen“⁶⁷⁷ [wird], dann ist der Islam auch miteinbezogen. Diese Schuld, sich der Moderne nicht anzuschließen, tragen

⁶⁷⁷ die tageszeitung, 14.08.2001.

die Muslime. Denn sie „haben es bislang nicht geschafft, ihren Glauben mit dem modernen Zeitgeist in Einklang zu bringen“⁶⁷⁸. Bisweilen ist auch der Islam selbst daran schuld, weil „er schon lange keine produktiven Ideen mehr entwickelt habe und daher ausschließlich die Negation der Moderne betreibe“⁶⁷⁹. Auf die Frage, was den Islam von der Moderne trennt, kommt die Antwort:

Es ist die islamische Religion selbst, die sich einer durch den Westen geprägten Moderne sperrt. Der Koran und die Überlieferung des Propheten Mohammed aber können als Bezugspunkte für Denken und Handeln des Moslems in der Welt nicht einfach aufgegeben werden. Vor jeder Erneuerung steht also zunächst ein Akt des religiösen Sich-Versicherns und des Zurückschauens auf die Grundlagen der Religion.⁶⁸⁰

Obwohl das Wort *Moderne* im öffentlichen Diskurs heftige Diskussionen auslöst und Aufmerksamkeit erregt, bleibt die genaue Bedeutung des Wortes unklar. Laut seinem lateinischen Ursprung, der auf Bedeutungen wie „nur“, „eben“, „erst“ und „gleich“ oder auch „derzeitig“, „jetzt“ und „neu“ zurückzuführen ist, impliziert seine Bedeutung eine klare Abgrenzung gegenüber der Vergangenheit. Deshalb wird *Moderne* mit *Neuzeit* gleichgesetzt und deutet darauf hin, eine bestimmte Zeitperiode von vorhergehenden Zeitabschnitten abzugrenzen (vgl. Stutz 2013, S. 43). Die Moderne stellt sich als ein Leitbegriff dar, in dem die Grundwerte bzw. Leitideen der westlichen Kultur zusammengefasst werden.

Mit Bezug auf den Islam bedeutet die Moderne im öffentlichen Diskurs einen Bruch mit der Vergangenheit des Islams. Damit ist nicht nur die zeitliche Achse gemeint, sondern auch die gesamte Ideengeschichte, die mit dem historischen Islam zusammenhängt. Moderne bedeutet u. a. eine Historisierung der islamischen Grundquellen der Religion, vor allem des Korans, um sich einer sich verändernden Gegenwart anzupassen und sich der Moderne anzuschließen. Der Koran sollte daher keine verbindliche Funktion mehr im Leben der Muslime einnehmen, sondern müsse nach dem Zeitgeist der Gegenwart neu interpretiert werden. In einem Interview mit dem Deutschlandfunk am 15.05.15 sagte die Ex-Bundestagsabgeordnete und Buchautorin Lale Akgün:

[...] dass die Suren insgesamt historisch-zeitlich interpretiert werden müssen. Und letztendlich muss daraus folgen, dass bestimmte Suren heute keine Gültigkeit mehr haben können, weil sie zeitlich begrenzte Suren waren.⁶⁸¹

⁶⁷⁸ die tageszeitung, 19.09.2001.

⁶⁷⁹ die tageszeitung, 01.10.2001.

⁶⁸⁰ DER SPIEGEL, 4/1992.

⁶⁸¹ Deutschlandfunk.de, 15.05.2015.

Wenn beispielsweise in einer Sure ein Gebot steht, das nicht mit der Gegenwart vereinbar ist, erklärt Akgün: „Dann kann diese Sure für uns heute keine Gültigkeit mehr haben.“⁶⁸² Die Scharia sollte demnach nicht als ein abgeschlossenes System verstanden und modern ausgelegt werden. Dieser Vorstellung von der Moderne entsprechend zeigt sie sich in einigen Textbelegen als bloßer moderner Lebensstil: „Mit der modernen Lebenswelt schien der Islam unvereinbar.“⁶⁸³ Aus dieser Sicht gibt es in einigen arabischen Ländern nach den Worten von Lerch (2006) einen Kontrast zwischen dem „äußeren zivilisatorischen Erscheinungsbild und teilweise äußerst traditionsverhafteten Denk- und Verhaltensweisen, die das öffentliche Bewusstsein und häufig auch die Politik dieser Länder prägen“ (Lerch 2006, S. 12). Die Modernisierung bzw. Modernisierungsideen werden oft durch den Westen verkündet. So sagte Udo Steinbach in DER SPIEGEL (4/1992), dass die Mehrheit der muslimischen Intellektuellen nicht die Augen vor der Tatsache verschließt, „daß Moderne und Entwicklung nach wie vor durch den Westen geprägt sind; und daß ihre eigenen Maßstäbe dafür vom Westen gesetzt werden“. Die Schlussfolgerung lautet daher: „Der Westen ist Schlüssel zu neuer Grandeur des Islam.“⁶⁸⁴ Das Problem der islamischen Religion liegt nach dieser Deutung darin, dass sie im Gegensatz zur Religion in der westlichen Kultur einen Anspruch auf das gesamte Leben der Gläubigen erhebt. Während Christentum und Judentum Kritik unterliegen können, ist der Islam noch in der Vormoderne geblieben:

Während in der abendländischen Welt die Religion im Zuge der Aufklärung erfolgreich privatisiert worden ist, erhebt sie in der islamischen Hemisphäre nach wie vor den Anspruch, eine gesetzgebende, alle Bereiche des weltlichen Lebens umfassende Ordnungsmacht zu sein. Westliche Intellektuelle können sich kritisch auf das Judentum und Christentum beziehen, wenn sie ihre Identität definieren. Der Islam aber fällt als moralische Kraft und ästhetische Inspirationsquelle für die moderne Welt weitgehend aus, weil seine Semantik vormodern geblieben ist.⁶⁸⁵

Deshalb wird im Diskurs gehäuft die These aufgestellt, dass der Islam erst zum Dialogpartner auf Augenhöhe werden kann, wenn er einen Prozess der gesellschaftlichen Aufklärung nach westlichem Muster vollzogen hat (vgl. Halm 2008, S. 22). Um die Kluft zwischen Islam und Moderne zu überbrücken und beide miteinander in Einklang zu bringen, „benötigen Moslems eine Epoche der Aufklärung“⁶⁸⁶. Die Aussage „der Islam brauche wie das Christentum eine Epoche der Aufklärung“⁶⁸⁷ gilt als eine Leitidee im Islamdiskurs. Der Hinweis auf „Aufklärung“, „Entwicklung“ und „Reformation“ des Islams im öffentlichen Diskurs basiert auf der

⁶⁸² Deutschlandfunk.de, 15.05.2015.

⁶⁸³ SPIEGEL ONLINE, 01.02.1993.

⁶⁸⁴ DER SPIEGEL 4/1992.

⁶⁸⁵ die tageszeitung, 22.09.2001.

⁶⁸⁶ SPIEGEL ONLINE, 12.09.1994.

⁶⁸⁷ Frankfurter Allgemeine Zeitung, 22.05.2003.

Strategie des Analogisierens, die dazu dient, „zwei Sachverhalte in eine Relation zu setzten“ (Kämper 2012, S. 278). „Diese Relation, so Kämper, „ist das Ergebnis eines Vergleiches: Die Sachverhalte weisen Entsprechungen, Ähnlichkeiten oder Gleichheit auf, derart, dass sie als konzeptuell zusammengehörig interpretiert werden können“ (ebenda, S. 278). Dieser Analogieschluss zweier ungleicher Realitäten setzt voraus, dass „Islam“ und „Westen“ gleiche bzw. ähnliche Realitäten aufweisen, so dass ähnlich wie der Westen „Aufklärung“ benötigte, um Fortschritt zu erreichen, auch der Islam eine „Aufklärung“ erleben müsse:

Der Islam brauche wie das Christentum eine Epoche der Aufklärung.⁶⁸⁸

Die jetzige Forderung nach einer Reformierung des Islam ist das Moment eines vergleichbaren Prozesses, wie ihn Europa die letzten zwei-, dreihundert Jahre durchlebt hat, die Aufklärung nämlich.⁶⁸⁹

Diese wiederholte Forderung nach einer nachzuholenden Aufklärung des Islams dient nach Reissner (2002, S. 25) u. a. dazu, die eigene Geschichte zu idealisieren und die westliche Modernisierung als Bestimmungsfaktor für Modernisierungsprozesse anderer Gesellschaften zu betrachten.

8.1.1 „Islam versus westliche Werte“

Zu der Moderne gehören auch die wesentlichen Grundwerte der westlichen Kultur. Ein weit verbreitetes Stereotyp ist die Unvereinbarkeit des Islams mit den westlichen Grundwerten. Dieser Topos basiert auf einer Entgegensetzung von Islam und Westen. Sowohl der Westen als auch der Islam werden als homogene Blöcke identifiziert und in eine konfrontative Beziehung zueinander gesetzt. Nach diesem Stereotyp weist der Islam als Religion und Kultur religiöse sowie kulturelle Wertegrundlagen auf, die den säkularen Grundprinzipien der westlichen Kultur gegenüberstehen. Die Schlussfolgerung lautet dann: Der Islam steht dem Westen gegenüber. Hafez (1997c, S. 190) betont hierzu, dass die gegenseitige Konstruktion von Islam und Westen in den Ethno- und Kulturwissenschaften als „Essentialisierung“ bezeichnet wird. Demnach werden beide Konstrukte als geschlossene Systeme betrachtet, „die sich durch unterschiedliche und eindeutig beschreibbare Kerneigenschaften (Essenzen) auszeichnen [...]“. (Hafez 1997c, S. 190). Dieses Muster prägt sich sprachlich dadurch aus, dass die Ausdrücke *Islam* und *westliche Werte*, *Westen* oder *westliche Welt* in einem gegenseitigen Verhältnis kontextualisiert werden. Die folgenden Textbelege sollen dieses Verhältnis beispielhaft verdeutlichen:

⁶⁸⁸ Frankfurter Allgemeine Zeitung, 22.05.2003.

⁶⁸⁹ Frankfurter Allgemeine Zeitung, 01.06.1999.

Das Mittelmeer ist reich an Mythen. Heute markiert es aber auch die Grenze zwischen dem wohlhabenden Norden und einem armen Süden, dazu die zwischen dem Islam und der westlichen Welt.⁶⁹⁰

Live wird der Welt vor Augen geführt, welche ungeheure Bedrohung vom Islam ausgeht. Es ist ein neuer Krieg gegen den Westen.⁶⁹¹

Im Diskurs wird dann weiter spezifiziert, was der Islam als Gegenwelt zu Europa in diesem Sinne bedeutet:

[...] das Wort Islam hat es nun einmal in sich: „Für ein idealisiertes Europa scheint darin die Gegenwelt aufzuscheinen, in der sich vieles bündelt: nicht-christlich, nicht aufgeklärt, nicht gleichberechtigt (zu den Geschlechtern) und nicht fortschrittlich.“⁶⁹²

Diese gegenseitige Beziehung zwischen Islam und Westen wird zudem zwischen den beiden Konstruktionen ‚islamische Welt‘ und ‚westliche Welt‘ nachgezeichnet. Die islamische Welt wird als eine einheitliche Größe betrachtet. Ihr gegenüber steht die westliche Welt, die ebenfalls ein monotones Profil aufweist. Dabei werden dem Westen, der westlichen Welt als Konstrukt positive Eigenschaften zugeschrieben, während ihre negativen Gegenstücke dem Islam zugeordnet werden. Dem Westen werden Hochwerte der menschlichen Kultur zugeschrieben, der Islam vertritt das Gegenteil. Wenn der Westen Gegenwart und Zukunft bedeutet, bedeutet der Islam Vergangenheit. Hier wird von der Überzeugung ausgegangen, dass sich die westliche Kultur während ihrer Entwicklung auf einer anderen, fortschrittlicheren Zeitebene befindet als alle anderen Kulturen, also nach dem Motto: „wir in ›ihrer‹ Zukunft, bzw. sie in ›unserer‹ Vergangenheit“ (Czeny et al. 1994, S. 19). Um den kulturellen Vorrang des Westens zu demonstrieren, werden ihm positive Eigenschaften wie *Aufstieg*, *Fortschritt*, *modern* usw. beigemessen. Deren Gegenstücke *Niedergang*, *Rückstand*, *vormodern* usw. werden dem Islam zugewiesen und stellen damit seinen kulturellen Abstieg dar.

Der Aufstieg der westlichen Welt ging mit einem Niedergang der einst großen islamischen Welt einher. Der Zerfall des Osmanischen Reiches im Ersten Weltkrieg, die Kolonialherrschaft christlicher Staaten im Nahen Osten, die Gründung des Staates Israel nach dem Zweiten Weltkrieg und nach 1989 die Globalisierung der westlichen zur universalen modernen Welt muss das „Haus des Islam“ verletzt und die islamische Umma tief gedemütigt haben.⁶⁹³

Der Westen glaubt, es [9.11.] gehe um einen Kampf zwischen Moderne und Antimoderne, und er vertrete die Moderne, während ihm im Islam ein düsteres Mittelalter entgegenkomme.⁶⁹⁴

⁶⁹⁰ die tageszeitung, 23.07.2001.

⁶⁹¹ Frankfurter Allgemeine Zeitung, 13.09.2001.

⁶⁹² Die Zeit (Online-Ausgabe), 19.09.2002.

⁶⁹³ Die Zeit (Online-Ausgabe), 27.12.2001.

⁶⁹⁴ Die Zeit (Online-Ausgabe), 01.08.2002.

„Rückständigkeit“ gehört zu den verbreitetsten Stereotypen im Islamdiskurs. Mal implizit, mal explizit werden dem Islam und auch den islamischen Ländern der Charakter „rückständig“ zugeschrieben. Nach diesem Muster sind der Islam und die muslimisch geprägten Länder in ihrer Entwicklung gegenüber der modernen, fortschrittlichen westlichen Welt zurückgeblieben. „Rückständigkeit“ bezieht sich dementsprechend auf eine historische Perspektive des Islams. Es wird davon ausgegangen, dass die islamische Religion seit ihrer goldenen Zeit in ihrer Entwicklung stehengeblieben ist. Die Werte, die Lehre, die Leitideen der Religion werden auf Bestrafungsmethoden wie Steinigung und Auspeitschen reduziert, die in einem weiteren Schritt als „rückschrittlich“ erklärt und mit der Religion gleichgesetzt werden. Der Islam – mit seinen vormodernen Lehren und Werten – gehöre zu einem stehengebliebenen Zustand.

Um das Stereotyp „Rückständigkeit“ sprachlich zu realisieren, wird das Wortfeld Mittelalter verwendet. Die Zugehörigkeit zum Mittelalter als Stereotyp führt dazu, eine düstere Rückständigkeit mit der modernen westlichen Kultur zu kontrastieren. Lexeme wie *Mittelalter* und *mittelalterlich* symbolisieren „einen vergangenen und dunklen Zustand, ein negatives Gegenbild zum aufgeklärten Zustand heutiger demokratischer Gesellschaften“ (Thofern 1998, S. 129). Dabei evozieren die Textbelege, dass der Westen im Gegensatz zum Islam schon vor langer Zeit aus diesem vergangenen und dunklen Zustand herauskommen und sich weiterentwickeln konnte:

Der Geruch von Schweiß und Blut dampfender Menschenleiber, das Rasseln der Ketten, Stampfen der Füße und monotone Geheul der Gesänge, die ekstatischen Gebärden und die glasigen Augen der Flagellanten und darüber die sengende Sonne des Orients schaffen die schauerliche Atmosphäre eines längst vergangenen finsternen Mittelalters.⁶⁹⁵

Gewalt bzw. Gewaltanwendung sind zudem typische Merkmale für mittelalterliche Ideen und Vorstellungen, die nicht zur Zeit der Aufklärung passen. Deshalb muss der Islam zu der Einsicht kommen, „daß die Religion kein Kriegsgrund sein dürfe. Aber nun das: ein Rückfall ins Mittelalter.“⁶⁹⁶ Diese unaufgeklärte Gewaltanwendung wird im Diskurs immer wieder mit den „rückschrittlichen Körperstrafen“ wie Steinigung, Handabhacken und Auspeitschen in der islamischen Religion verbunden:

Die Hand ab für Diebe und das Kopf ab für Überläufer zum Christentum oder für Atheisten könnte bedeuten, daß [...] wieder das Mittelalter ausbricht.⁶⁹⁷

⁶⁹⁵ DER SPIEGEL, 30/1952. Der Textbeleg geht auf Thofern (1998) zurück.

⁶⁹⁶ Frankfurter Allgemeine Zeitung, 01.03.2003.

⁶⁹⁷ DER SPIEGEL, 41/1977. Der Textbeleg geht auf Thofern (1998) zurück.

Außerdem wird mithilfe des Wortfeldes Steinzeit dieses Deutungsmuster konstituiert.

Die Steinzeitislamisten, die vom Iran und vom Sudan unterstützt werden, wollen alles Unislamische abschaffen.⁶⁹⁸

Seit diesen Anschlägen, die sich jetzt zum ersten Mal jähren, ist Amerika nicht mehr so, wie es war. Es ist herausgefordert worden durch einen muslimischen Steinzeitpropheten, der von den Bergen des Hindukusch herab seine Assassinen in die Welt schickte.⁶⁹⁹

Neben dem zeitlichen, technischen Rückstand des Islams deutet „Rückständigkeit“ zum anderen auf eine kognitive, mentale Ebene. In seinem Buch „Deutschland schafft sich ab“ schreibt Sarrazin den Muslimen zu, „keine produktive Funktion“ zu haben, „außer für den Obst- und Gemüsehandel“. In der FAZ wird der Islam als ein Glaube bezeichnet,

der jedoch – ebenso wie das ultraorthodoxe Judentum – schon seit langem keine produktiven Ideen mehr entwickelt hat. Seine Stärke erweist sich bisher ausschließlich in der bestimmten Negation der Moderne, an die er eben dadurch gefesselt bleibt.⁷⁰⁰

In den Textbelegen erscheint die kognitive Rückständigkeit als Eigenschaft des Islams bzw. der Muslime, die mit Ironie und Abwertung verbunden wird:

Bislang dachten wir immer, Christen sind die klügsten Menschen der Welt, jetzt stellt sich heraus, es sind Muslime. Im indischen Unionsstaat Gujarat machen die Muslime das Fernsehen für das verheerende Erdbeben vor zweieinhalb Wochen verantwortlich. Sie warfen am Dienstag hunderte Fernsehgeräte von Hausdächern oder zerstörten sie mit Eisenstangen. Allein in der Stadt Surat wurden rund 400 Geräte zerschlagen. Dort hatte ein islamischer Kleriker erklärt, das Fernsehen habe die Gedanken der Menschen vergiftet und Allah erzürnt, und dies sei die Ursache für das Beben. Während wir im gedankenfaulen Europa die geistigen Auswirkungen von „Arte“, dem „ARD-Presseclub“ und dem „ZDF-Nachtstudio“ völlig unterschätzen, weiß der kluge Mullah längst: Allah ist groß, Allah ist mächtig, er hat einen Arsch von drei Meter sechzig.⁷⁰¹

Im Gegensatz zur Rückständigkeit des Islams bzw. der islamischen Welt prägt sich der Westen bzw. die westliche Welt als überlegen aus. Denn, so DER SPIEGEL (41/2001), „in fast jeder Beziehung ist der Westen voraus“⁷⁰². Der Verweis auf den technischen und wissenschaftlichen Fortschritt des Westens führt dazu, dass sich das Konstrukt Westen im Mediendiskurs „zu einem fast mythischen, übermenschlichen Subjekt mit einem symbolischen Charakter“ (Gerhard und Link 1993, S. 296) etabliert. Dies heißt, nach Görlach (2009, S. 108), dass ein Gefühl, vom Westen verkannt und verachtet zu werden, entsteht. Dieses Gefühl,

⁶⁹⁸ DER SPIEGEL, 27/1993.

⁶⁹⁹ DER SPIEGEL, 36/2002.

⁷⁰⁰ Frankfurter Allgemeine, 18.09.2001

⁷⁰¹ die tageszeitung, 14.2.2001.

⁷⁰² DER SPIEGEL, 41/2001.

„vom Westen verkannt und verachtet zu werden ist weit verbreitet“⁷⁰³. „Ein Gefühl von Schwäche und Verwundbarkeit, ja von imperialistischer Unterwerfung liegt seit dem Irakkrieg über dem arabischen Nahen Osten.“⁷⁰⁴

Das Ereignis der Iranischen Revolution wurde beispielsweise in der Berichterstattung als eine kollektive Forderung, zur Religion zurückzukehren, dargestellt. Dieses „Zurück“ zur Religion wurde als ein „Zurück ins Mittelalter“⁷⁰⁵ gedeutet. So wurde seit der Iranischen Revolution ein direktes Verhältnis des Islams zum Mittelalter als Symbol der Rückständigkeit hervorgehoben.⁷⁰⁶ Die Hinwendung zum Islam wurde nicht als eine Ausrichtung zu einer religiösen Lehre gesehen, sondern:

In diesem Sinne bedeutet das „Zurück zum Islam“ vor allem auch Widerstand gegen jede Form der Modernisierung, gegen technischen Fortschritt und gegen die Unterminierung der orientalischen Gesellschaft und ihrer kulturellen Eigentümlichkeit.⁷⁰⁷

Was dieser Tage im Iran geschieht – die freiwillige, totale Umkehr von der Gegenwart ins Mittelalter, die gläubige Einkehr der Massen in die verloren geglaubte Heimat der islamischen Religion –, das kann sich morgen in Marokko oder in der Türkei wiederholen.⁷⁰⁸

Nach den Worten der Zeitschrift DER SPIEGEL wird die Religion als Erklärungsmuster für historische Entwicklungsrückstände in der arabischen und islamischen Welt angesehen:

Nach den Jahrhunderten einer führenden Rolle ist die Religion geistig erstarrt. Ihr Abgang von der Weltbühne ist ein komplexer Prozess. Dem Entdeckungsgeist des Abendlandes stand auf einmal die Engstirnigkeit des Morgenlandes gegenüber.⁷⁰⁹

Diese komplementäre Grenzziehung zwischen Muslimen einerseits und Nichtmuslimen andererseits drückt sich auch in einem anderen Beispiel aus. Über ein Cricket-Turnier in Pakistan wird die Andersartigkeit der Muslime thematisiert:

Pakistaner strömen in die Moschee, um für den Sieg ihres Teams zu beten [...] Einen Sieg über den großen hinduistischen Nachbarn bejubelte das muslimische Pakistan gern als Triumph des Islams.⁷¹⁰

⁷⁰³ DER SPIEGEL, 6/2006.

⁷⁰⁴ DER SPIEGEL, 7/2006.

⁷⁰⁵ DER SPIEGEL, 7/1979.

⁷⁰⁶ In seiner Textanalyse für das Thema Islam in DER SPIEGEL unterstreicht Thofern (1997, S. 128 f.), dass das Motiv „Rückständigkeit“ auch vor der Iranischen Revolution in DER SPIEGEL in einigen Textbelegen vorgekommen ist. Deutlich gehäuft trat das Motiv „Rückständigkeit“ seit dem Jahr 1979 auf.

⁷⁰⁷ Die Zeit (Online-Ausgabe), 26.01.1979

⁷⁰⁸ Die Zeit (Online-Ausgabe), 26.01.1979

⁷⁰⁹ DER SPIEGEL, 6/2006.

⁷¹⁰ DER SPIEGEL, 14/2004.

Im Bereich des privaten Lebens werden die Besonderheiten des muslimischen Gesellschaftslebens, das maßgeblich vom Islam geprägt ist, als Ausdruck der Andersartigkeit und Abnormalität der Muslime betont:

Sie wusste nicht was das ist, Valentinstag. Yasir darf sie küssen und anfassen, aber weil muslimische Frauen später nur als Jungfrau einen Ehemann finden können, darf er nie normal mit ihr schlafen.⁷¹¹

Inwiefern solche antagonistischen Bilder das Zusammenleben der Muslime in den Mehrheitsgesellschaften beeinflussen, belegt eine demoskopische Allensbach-Studie des Jahres 2005. Laut der Studie lehnten 50 Prozent die Aussage ab, dass der Islam eine bewundernswerte Kultur hervorgebracht habe. 74 Prozent der Befragten lehnten außerdem die Aussage ab, dass die muslimische Kultur in unsere westliche Welt passe. Diese Ergebnisse verweisen, so Leibold et al. (2006, S. 4) auf die Skepsis der Aufnahmegesellschaft gegenüber der islamischen Kultur.

8.1.2 „Islam und Demokratie sind unvereinbar“

Das Verhältnis des Islams zur Demokratie gehört zu den meistdiskutierten Themen im öffentlichen Diskurs. Mit Demokratie ist in diesem Kontext nicht das Herrschaftssystem gemeint. Vielmehr wird der Ausdruck *Demokratie* als ein wesentliches Konzept der westlichen Kultur dargestellt. Dem Grundwert Demokratie sind zudem noch weitere Hochwerte wie Freiheit, Gleichheit und Menschenrechte unterzuordnen. Im Islamdiskurs wird oft darauf hingewiesen, dass in vielen Ländern der islamischen Welt ein Demokratiedefizit herrsche. Als Beispiel wird oft angeführt, dass Frauen in Saudi-Arabien weder Auto fahren dürfen⁷¹² noch politische Ämter übernehmen können. Der Mangel der Demokratie in den meisten Ländern der islamischen Welt erregt große Aufmerksamkeit und wird direkt auf den Islam übertragen. Die Frage nach der Vereinbarkeit des Islams mit der Demokratie ist mit dem Erstarken des politischen Islams in der Region zu einem Thema von globaler Bedeutung geworden (vgl. Khan 2007, S. 18). Ob die Demokratie mit dem Islam vereinbar ist, wird, vor allem im wissenschaftlichen Diskurs, kontrovers diskutiert. Dabei präsentieren einigen Studien (z. B. Raddatz 2004; Kelek 2005, 2006) ein Bild von den islamischen Gesellschaften, in denen insbesondere die Frauen systematisch unterdrückt werden. Andere (z. B. Nagel 2001; Wick 2009) betonen einen fundamentalen Gegensatz zwischen den theoretischen Prinzipien des Islams und denen demokratischer Rechtsstaaten (vgl. Hidalgo et al. 2014, S. 2). Aber es gibt auch vielfältige Ansätze, die

⁷¹¹ DER SPIEGEL, 15/2004.

⁷¹² Am Sonntag, den 24.06.18 ist das Autofahrverbot für Frauen aufgehoben. Vgl. <https://www.tagesschau.de/ausland/saudi-arabien-autofahren-101.html>. Zuletzt abgerufen am 23.10.18.

eine Verbindung von demokratischen und islamischen Ideen herstellen. Dabei ist zu differenzieren zwischen westlichen Denkmustern und Vorstellungen von Demokratie, z. B. im Sinne einer strikten Trennung von Politik und Religion, und denjenigen Ansätzen, die darauf bestehen, dass die Prinzipien der modernen liberalen Demokratie mit dem Islam vereinbar sind. Denn aus islamisch-theologischer Sicht gibt es keinen Widerspruch zwischen dem Islam und demokratischen Verfahren. Im innerislamischen Diskurs vertreten renommierte muslimische Wissenschaftler die Ansicht, dass der Islam und demokratische Verfahren sich nicht ausschließen. Auf der anderen Seite lehnen einzelne muslimische Gelehrte und militante Gruppierungen die Demokratie strikt ab. Dies begründen sie damit, dass die Demokratie den Geboten Gottes und der islamischen Scharia widerspricht. Demokratie erscheint in diesem Diskursstrang als spezifisch westliches Produkt, das nicht nachgeahmt werden darf (vgl. Khan 2007, S. 18).

Diese Brandbreite der Demokratie-Debatte im wissenschaftlichen Diskurs wird im öffentlichen Diskurs nicht so differenziert dargestellt. Im Islamdiskurs neigt der Mainstream dazu, dass der Islam mit der Demokratie nicht vereinbar sei. Diese Ansicht vertreten auch einige muslimische Intellektuelle, die im westlichen Diskurs oft in Talkshows als „Islamexperte“ eingeladen werden. Die Muslime sind daher dazu aufgefordert, entweder den Islam zu reformieren oder sich von ihm abzuwenden, um sich an die „moderne Welt“ anzuschließen. Man stützt sich in diesem Zusammenhang auf extreme muslimische Ansichten, die dann als stellvertretend für den Islam dargestellt werden: „In Büchern und Broschüren erklärt Kaplan unter anderem, Islam und Demokratie seien unvereinbar.“⁷¹³ Nicht nur Wortführer wie Metin Kaplan⁷¹⁴ werden angeführt, auch moderne Islamkritiker/innen, die stets eine Vereinbarkeit von Islam und demokratischer Kultur verneinen, erhalten oft das Wort. Dazu gehört die 2015 verstorbene marokkanische Soziologin, Islamkritikerin und Schriftstellerin Fatima Mernissi, die sich in DER SPIEGEL wie folgt äußert:

Islam und Demokratie, behauptet die Wissenschaftlerin [Fatima Mernissi], schließen einander aus, solange die Geschlechtertrennung nicht abgeschafft sei: Die traditionelle islamische Vorstellungswelt beruht auf dem Grundsatz: jeder an seinem Platz. Die Botschaft der modernen Demokratie lautet: Jeder einzelne hat ein Anrecht auf einen Platz. Das sind unvereinbare Welten.⁷¹⁵

Der arabische Intellektuelle und Dichter Adonis vertritt eine ähnliche Ansicht. Er meint:

⁷¹³ die tageszeitung, 09.02.2000.

⁷¹⁴ Muhammed Metin Kaplan (* 14. November 1952 in Erzurum, Türkei) – selbsternannter „Kalif von Köln“ – ist ein islamischer Fundamentalist, der in Köln lebte und 2004 in die Türkei abgeschoben wurde (vgl. https://de.wikipedia.org/wiki/Metin_Kaplan)

⁷¹⁵ DER SPIEGEL, 8/1993.

Der Islam kann sich jedoch nicht demokratisieren, das ist völlig unmöglich, weil das Leben für ihn mit der religiösen Offenbarung verknüpft ist. Heute in der arabischen Welt von Demokratie zu sprechen ist für mich Blabla.⁷¹⁶

Der generalisierende Verdacht in Bezug auf die Haltung des Islams zur Demokratie bezieht auch die Muslime ein, vor allem diejenigen, die in demokratischen Gesellschaften, wie z. B. in Deutschland, leben. Hierbei wird nach der Einstellung der Muslime zur Demokratie gefragt. Hier stellt sich nicht der Islam als Problem dar, sondern die Muslime:

Das Problem ist nicht Islam und Demokratie, das Problem sind die Mehrheit der Muslime und ihr Verhältnis zur Demokratie. Viele Gruppen sprechen über Demokratie, aber sie glauben nicht daran.⁷¹⁷

Das Verhältnis der Muslime zur Demokratie hängt demzufolge mit der Vorstellung der Muslime als „Umma“, als einheitliche Glaubengemeinschaft zusammen. Dies suggeriert eine Unvereinbarkeit des Islams mit der Demokratie. Dabei erscheint die Frage, „wie der Begriff islamische Gemeinde, das heißt die einheitliche islamische Glaubengemeinschaft, mit Demokratie, deren Grundlage das Individuum bildet, in Einklang gebracht werden kann“⁷¹⁸. Die Ereignisse des Arabischen Frühlings haben die Debatte um Islam und Demokratie beeinflusst. In der Anfangsphase führten sie zu der Vorstellung, dass Islam und Demokratie zueinander passten. Dies änderte sich jedoch, als islamisch orientierte Kräfte die Wahlen gewannen. Dabei kehrte die Berichterstattung zu dem alten Stereotyp zurück, dass Islam und Demokratie miteinander unvereinbar seien. Die entscheidenden Gründe für das Verhältnis des Islams zur Demokratie, wie beispielsweise die politische bzw. soziokulturelle Situation in diesen Ländern, werden ausgeblendet, und die Religion wird hervorgehoben: „Muslime sind nur Demokraten, wenn sie ihre Religion eine Weile vergessen.“⁷¹⁹ Das Verhältnis des Islams zur Demokratie zu erklären, ist nach dem Arabischen Frühling noch schwieriger geworden, da viele Parteien, die den Islam als Quelle für ihr politisches Handeln erklärten, an dem politischen Leben nach dem Arabischen Frühling teilgenommen hatten. Diese Haltung der muslimischen Bevölkerung, die die Demokratie in ihren Ländern will, wird so bezeichnet: „Sie wollen Demokratie. Aber keine Liberalität wie im Westen.“⁷²⁰ Dieses Verhältnis wird so interpretiert: „Die Muslime verstehen unter einem demokratischen Staat im Großen und Ganzen dasselbe wie wir. Aber nur eine Minderheit will eine liberale Gesellschaft nach westlichem Muster.“⁷²¹

⁷¹⁶ Die Zeit (Online-Ausgabe), 26.09.2002.

⁷¹⁷ die tageszeitung, 28.04.2000.

⁷¹⁸ Die Zeit (Online-Ausgabe), 06.09.2000.

⁷¹⁹ Die Zeit (Online-Ausgabe), 27.10.2011.

⁷²⁰ Die Zeit (Online-Ausgabe), 27.10.2011.

⁷²¹ Die Zeit (Online-Ausgabe), 27.10.2011.

Die Berichterstattung über den Arabischen Frühling stellte die Diktatoren mit den islamischen Akteuren gleich. Zu den Diktatoren und den islamischen Akteuren haben die Bevölkerungen nach dem Arabischen Frühling keine Alternative. Nach dem Arabischen Frühling und dem Sieg der islamisch orientierten Kräfte in den Wahlen werden die Frauen zwar von den Diktatoren befreit, doch „nun droht ihnen die Wiedereinführung der Polygamie“⁷²². Die Anerkennung der Demokratie und der Verfassung durch die islamischen Parteien und ihre Flexibilität „bei der Diskussion entscheidender Klauseln der Verfassung sei nur Tarnung“⁷²³: Die Bekenntnisse Rachid al-Ghannouchis (Führer der Ennahda-Partei in Tunesien) zu Freiheit in religiösen Fragen „seien nur Schein“⁷²⁴. Der Sieg der islamischen Parteien in Ländern wie Ägypten und Tunesien lässt Fragen nach dem Muster des demokratischen Prozesses in diesen Ländern aufkommen. Vorgeworfen wird der Bevölkerung, dass sie kein Verständnis für die Demokratie hätte und dass sie schon „Demokratie, aber nicht nach westlichem Vorbild“⁷²⁵ wolle. Die Islamisten verstünden unter dem Wort *Demokratie* etwas anderes als der Westen:

Wie die Muslim-Bruderschaft Demokratie betrachtet, ist rein mehrheitlich begründet und nicht liberal: ihrem Sprecher zufolge hat der Wahlsieger das Recht nach seinem Belieben zu regieren. Minderheitenrechte, institutionelle Kontrollen der Regierungsmacht, Menschenrechte – die liberalen Aspekte der Demokratie – kommen überhaupt nicht vor.⁷²⁶

Doch darüber hinaus gab es in der Berichterstattung keinen Raum, der sich mit den Auffassungen der islamisch orientierten Parteien ausführlich auseinandersetzte. Ihre Denkansätze werden so zusammengefasst, dass sie zur Lösung aller Probleme nach wie vor die Religion heranziehen: „Der Islam zeigt uns den Weg!“, rufen sie.⁷²⁷ Der Islam wird daher als die Antwort auf alle Fragen angesehen. In der Folge „sind Religion und Demokratie wirklich unvereinbar – ebenso wie Militärherrschaft und Demokratie“⁷²⁸. Der Arabische Frühling, hinter den sich fast alle politischen und gesellschaftlichen Richtungen gestellt haben, war eine Chance, das Verhältnis des Islams zur Demokratie zu verbessern. Die Analyse der Textbelege ergibt aber, dass trotz einer Verbesserung in der Anfangsphase des Arabischen Frühlings der Islam in seinem Verhältnis zur Demokratie nach wie vor negativ bewertet wird.

⁷²² Die Zeit (Online-Ausgabe), 27.10.2011.

⁷²³ Frankfurter Allgemeine Zeitung, 08.07.2012.

⁷²⁴ Frankfurter Allgemeine Zeitung, 08.07.2012.

⁷²⁵ Die Welt, 28.04.2012.

⁷²⁶ Die Welt, 28.04.2012.

⁷²⁷ SPIEGEL ONLINE, 29.07.2013.

⁷²⁸ SPIEGEL ONLINE, 29.07.2013.

8.1.3 „Islam steht im Widerspruch zu Menschenrechten“

In Verbindung mit der Demokratie-Debatte entfaltet sich die Diskussion darüber, ob und inwiefern der Islam mit den Menschenrechten zu vereinbaren ist. Dabei zeigt sich, dass im gesamten Diskurs eine Art Wertestreit stattfindet. Das Thema Menschenrechte fungiert laut Krämer (1999, S. 147) „als Inbegriff einer Auseinandersetzung, wenn nicht eines Kulturkampfes, in dem jede Seite ihre kulturelle Überlegenheit, ihre Humanität und ihren Humanismus sucht.“ Im öffentlichen Diskurs wird oft die Ansicht vertreten, dass die Menschenrechte ein westliches Produkt seien, das mit dem Islam nicht im Einklang stehe: „Der Islam sei von einem gewissen Fanatismus und Nationalismus geprägt und widerspreche den Menschenrechten.“⁷²⁹ Die gegensätzliche Ansicht, dass der Islam im Einklang mit Menschenrechten steht, ist selten zu finden. In Bezug auf muslimisch geprägte Gesellschaften lautet dementsprechend der Topos, „daß religiöse Toleranz und Menschenrechte für den nach westlichen Vorstellungen Ungebildeten Fremdworte sind“⁷³⁰. Dabei wird die Formel *islamische Welt* als Block betont, unter dem Vorwand, „daß dort [...] die Verletzung der Menschenrechte in vielen Ländern beinahe endemisch ist“⁷³¹. Diese Festlegung der islamischen Länder als Orte von Menschenrechtsverletzungen legt den Schluss nah, dass dies nicht allein auf besonders ungünstige politische und gesellschaftliche Zustände zurückgeführt werden kann, sondern ganz wesentlich mit der Mentalität und der politischen Kultur zu tun hat. Unterschiedliche historische Ereignisse werden im öffentlichen Diskurs als Indikatoren für die Unvereinbarkeit des Islams mit den Menschenrechten herangezogen. Der Fall Salman Rushdie⁷³² wurde als Beispiel für die Situation der Menschenrechte in der islamischen Welt betrachtet. Der Ausschluss Rushdies aus der islamischen Gemeinschaft durch eine Fatwa Ayatollah Chomeinis 1989 ging in der deutschen Presse mit dem Ausschluss des Islams aus der Zivilisationsgemeinschaft einher. Bei der Thematisierung der Menschenrechte fällt auf, dass zwei Versionen des Islams unterschieden werden, ein traditioneller Islam und ein europäischer Islam oder Euroislam:

Der Euroislam wäre ein wertemäßig und alltagskulturell europäisierter Islam, der mit säkularer Demokratie, individuellen Menschenrechten, Zivilgesellschaft, laizistischer Toleranz, Kultur- und Religionspluralismus vereinbar ist.⁷³³

⁷²⁹ die tageszeitung, 01.10.2001.

⁷³⁰ Frankfurter Allgemeine Zeitung, 21.09.2001.

⁷³¹ Frankfurter Allgemeine Zeitung, 16.11.2001.

⁷³² Mit seinem literarischen Werk „Die satanischen Verse“ erregte Salman Rushdie große Aufmerksamkeit, da er darin das Leben des Propheten Muhammad in ironischer und abwertender Weise wiedergab. Deshalb verurteilte ihn Chomeini mittels einer Fatwa am 14. Februar 1989 zum Tode.

⁷³³ die tageszeitung, 13.12.2002.

Der traditionelle Islam wird als unaufgeklärt bezeichnet und sei nicht vereinbar mit Demokratie und Menschenrechten. Kinder und Jugendliche haben bislang kaum eine Chance, „eine aufgeklärte Variante ihrer Religion kennenzulernen, die Glauben und das Bekenntnis zu Menschenrechten und Demokratie vereinigt“⁷³⁴. In den Textbelegen wird speziell auf bestimmte Rechte des Menschen verwiesen, die in muslimisch geprägten Ländern wenig bzw. nicht gewährleistet sind oder verletzt werden. Sehr zentral vertreten ist die Meinungs- und Pressefreiheit. In Bezug auf den Iran, Saudi-Arabien oder auch einige Fälle aus Ägypten wird durch ausgewählte Narrative auf die Unvereinbarkeit mit dem Islam geschlossen, da er kritikunfähig sei. Aus dem Iran wurde zum Beispiel berichtet, dass zwei Studenten die Todesstrafe drohe, da sie „sich in einer Universitätszeitschrift mittels Satire an einer der heiligsten Gestalten des schiitischen Islam vergangen haben sollen“⁷³⁵. Im Islamdiskurs gibt es bekannte Beispiele, die häufig als Beleg für Verstöße gegen die Meinungsfreiheit dargestellt werden. Dazu gehören die Debatten um Kritiker wie Professor Nasr Hamid Abu Zeid und Nawal El Saadawi aus Ägypten oder Taslima Nasrin aus Bangladesch. Ähnlich sieht es bei der Thematisierung der Glaubensfreiheit aus, die auf Beschränkung und Unterdrückung Andersgläubiger in der islamischen Welt referiert. Diese Unterdrückung wird im Diskurs eher als eine Tendenz im islamischen Glauben und weniger als Folge der sozialen und politischen Zustände interpretiert. Das Verhalten radikaler bzw. militanter Gruppen in bestimmten Ländern wie die Taliban in Afghanistan wird als Maßstab für die Stellung des Islams zu Andersgläubigen betrachtet:

Die Taliban in Afghanistan gehen drastisch gegen die Minderheit der Hindus vor. Der Minister für die Religionspolizei, Wali, kündigte eine Verordnung an, die alle Hindus verpflichtet, ein Identitätskennzeichen an der Kleidung zu tragen. „Die Entscheidung steht im Einklang mit dem Islam“, so Wali. „Religiöse Minderheiten in einem islamischen Staat müssen identifiziert werden.“⁷³⁶

Entsprechend dieser Vorstellung leiden die religiösen Minderheiten und auch islamische Sektanten innerhalb des muslimischen Glaubens in den islamischen Ländern darunter, dass ihre Religionsfreiheit eingeschränkt ist, was wiederum auf den Islam bezogen wird. Zu diesen Gruppen gehören die Bahais, die laut den Textbelegen nur in islamischen Ländern für ihre Rechte kämpfen müssen: „Nur in einigen islamischen Staaten haben die Bahai bis heute mit großen Schwierigkeiten zu kämpfen. Sie müssen verbergen, daß sie diesem aus dem Islam hervorgegangenen Glauben anhängen.“⁷³⁷

⁷³⁴ Frankfurter Rundschau, 18.03.1999.

⁷³⁵ Süddeutsche Zeitung, 27.09.1999.

⁷³⁶ die tageszeitung, 23.05.2001.

⁷³⁷ Frankfurter Allgemeine Zeitung, 22.05.2001

Aus den oben genannten Textbelegen soll suggeriert werden, dass der Islam als Religion Angehörigen anderer Religionen ihre Rechte abspricht; das gilt sogar für Strömungen innerhalb des Islams. Dementsprechend „darf sich ein Ahmadi nicht wie ein Muslim verhalten. Es ist ihm nicht erlaubt zu missionieren oder seinen Glauben Islam zu nennen, denn das könnte die Gefühle der Muslime verletzen“⁷³⁸. Vorgeworfen wird ebenso, dass auch diejenigen, die eine abweichende Meinung über den Islam haben, innerhalb der muslimischen Gemeinschaft nicht geduldet würden. Als Beispiel dafür werden oft die Aleviten angeführt. Sie „sollten nicht sagen dürfen, wie sie den Islam sehen“⁷³⁹. Im Diskurs wird ein Bild des islamischen Glaubens gezeichnet, in dem die Menschen nicht gleich behandelt, sondern entsprechend ihrer Glaubenszugehörigkeit in Klassen einteilt werden. Demzufolge übernehmen die sunnitischen Muslime die erste Stelle, während andere Glaubensgemeinschaften eine niedrigere Klasse besitzen. In einem Interview mit dem Online-Medium „Zeit Online“ unterscheidet der israelische Schriftsteller Sami Michael zwischen dem Verhalten der Araber und dem des Islams gegenüber den Juden und drückt aus:

Die Araber sahen in uns Juden kein fremdes Element. Im Gegenteil: Die Juden waren ja schon vorher dagewesen. Aber der Islam machte aus uns Bürger zweiter Klasse.⁷⁴⁰

In dem Beleg wird der Islam als die Religion dargestellt, die andere Glaubensangehörige diskriminiert, nur weil sie einem anderen Glauben angehören. So zeigt sich der Islam als eine Religion, die Andersgläubige verachtet.

Zu den oft thematisierten Menschenrechten gehört auch die Freiheit der Frau. Die Frau tritt im Islamdiskurs als eine zentrale Figur auf. Anhand ihrer Stellung in den islamisch geprägten Gesellschaften wird ihre Stellung im Islam gemessen. Aus ihrer Beschränkung und Unterdrückung in den muslimisch geprägten Ländern wird geschlossen, dass sie durch den Islam unterdrückt sei. Die Stellung der Frau erweist sich als eine Norm, nach der das Verhältnis des Islams zur Moderne gemessen werden kann. Die Gleichstellung von Mann und Frau ist nach den Worten von Rommelspacher (2009, S. 34) zu einem Prüfstein für die Akzeptanz des Islams in den westlichen Gesellschaften geworden. Im Islamdiskurs wird davon ausgegangen, dass es eine Kluft zwischen dem Islam und der Vorstellung „Freiheit der Frau“ im Allgemeinen gibt. Islam und Emanzipation der Frau sind nicht miteinander vereinbar, so lautet der Mainstream im Islamdiskurs:

⁷³⁸ Süddeutsche Zeitung, 30.01.1999.

⁷³⁹ die tageszeitung, 27.02.2001.

⁷⁴⁰ Die Zeit (Online-Ausgabe), 14.02.2002.

Die von der Weltgemeinschaft als individuelle Menschenrechte definierte Glaubensfreiheit, die Gleichstellung von Mann und Frau, von Nichtmoslems und Moslems aber sind mit der Scharia nicht vereinbar.⁷⁴¹

Der Islam wird somit zu einer frauenfeindlichen Religion erklärt. Daher

bekämpft der Islam nach den Worten der marokkanischen Soziologin Fatima Mernissi „nicht die Sexualität, sondern die Frau“. Sie gilt als minderwertig und unrein. In Saudi-Arabien, Afghanistan und anderen Ländern wird sie verschleiert und weggesperrt, dort ist die Geschlechterapartheid total.⁷⁴²

In diesem Diskurstrang werden zumeist Beispiele aus Afghanistan und Saudi-Arabien angeführt. Dazu wird bei der Begründung der Beschränkung der Frauen der Islam als Akteur fokussiert, was zugleich bedeutet, dass andere vielschichtige gesellschaftliche und politische Faktoren wenig oder gar nicht in Betracht gezogen werden.

Die Unterdrückung der Frau ist dem Islam geschuldet, da er ein Gottesbild vermittelt, nach dem „die Männer bevorzugt und die Frauen benachteiligt“⁷⁴³ sind. Dieses Bild einer ungerechten Gottheit können die Frauen mit ihren Selbstbildern nicht vereinbaren. In der Zeitung „taz“ kommentiert ein Mädchen und sagt: „Ich kann doch nicht zu jemandem beten, der mich für minderwertig hält.“⁷⁴⁴ Diesem Topos wird eine Reihe von Stereotypen zugeordnet, die ihn bestätigen sollen. Es wird im Diskurs davon ausgegangen, dass im Islam die Frauen den Männern nicht gleichwertig sind. Durch Gesetze und Vorschriften wie beispielsweise das Kopftuch markiert der Islam die Verschiedenheit der Geschlechter. Dabei wird oft auf den Koran als Ursache der Benachteiligung der Frau verwiesen. Sehr bekannt ist hierzu der folgende Vers:

Die Männer stehen über den Frauen, weil Gott sie bevorzugt hat und wegen der Ausgaben, die sie von ihrem Vermögen gemacht haben.⁷⁴⁵

Oder auch:

Die Männer stehen eine Stufe über ihnen [den Frauen].⁷⁴⁶

Ohne eine Überprüfung des koranischen Kontexts oder der Genauigkeit der Übersetzung werden die oben genannten Verse u. ä. als Beweise für die Benachteiligung der Frau hingenom-

⁷⁴¹ SPIEGEL ONLINE, 12.09.1994

⁷⁴² die tageszeitung, 29.09.2001.

⁷⁴³ die tageszeitung, 16.10.2000.

⁷⁴⁴ die tageszeitung, 16.10.2000.

⁷⁴⁵ Sure 4,34. Koranübersetzung von Rudi Paret.

⁷⁴⁶ Sure 2, 228. Koranübersetzung von Rudi Paret.

men. Als ein Beispiel dafür, wie allein die Übersetzung den Kontext ändern kann, wird hier derselbe Vers in einer anderen Übersetzung angeführt:

Die Männer stehen in Verantwortung für die Frauen wegen dessen, womit Allah die einen von ihnen vor den anderen ausgezeichnet hat und weil sie von ihrem Besitz (für sie) ausgeben.⁷⁴⁷

Das Herauslösen einiger Koranaussagen aus dem allgemeinen Kontext zeigt sich im zweiten Vers. Denn vor dem oben aufgeführten Vers (Die Männer stehen eine Stufe über ihnen) steht:

Und ihnen (den Frauen) steht in rechtlicher Weise (gegenüber den Männern) das gleiche zu, wie (den Männern) gegenüber ihnen.⁷⁴⁸

Nach dieser Stelle kommt dann die Aussage

Doch die Männer haben ihnen gegenüber einen gewissen Vorzug.⁷⁴⁹

Was damit im Koran eigentlich gemeint und was in den Koranauslegungen als Erläuterung steht, ist sicherlich ein anderes Thema, das natürlich in den Alltagsdiskursen nicht zur Sprache kommt. Das Kopftuch gilt in diesem Kontext als ein Symbol, mit dem gemessen werden kann, ob eine Frau frei oder unterdrückt ist. Die Freiheit der Frau kann mit ihrer Ablegung des Kopftuchs verbunden werden, als Ausdruck der Emanzipation, die wiederum nicht mit dem Islam vereinbar ist. Vielmehr scheinen die Frauen in den muslimisch geprägten Ländern dazu gezwungen zu sein, ein Kopftuch zu tragen. Sie würden zum Tragen des Kopftuchs gedrängt werden, und wer sich nicht verhüllt, würde bestraft:

Frauen, die sich unverschleiert auf der Straße zeigten, wurden auf Chomeinis Befehl und im Namen Gottes, des Allbarmherzigen, von fliegenden Standrichtern in Moscheen verschleppt, vergewaltigt, verstümmelt und ausgepeitscht.⁷⁵⁰

Es wird davon ausgegangen, dass muslimische Frauen auch in Deutschland das Kopftuch auf Druck männlicher Familienmitglieder tragen. Selten werden die Musliminnen selbst danach gefragt, warum sie sich für das Kopftuch entschieden haben. In einer empirischen Untersuchung der Konrad-Adenauer-Stiftung widerlegen Jessen und Wilamowitz-Moellendorff (2006, S. 23) diese weit verbreitete Annahme und zeigen auf, dass sich die Mehrzahl der Teilnehmerinnen der Untersuchung selbstbewusst für das Kopftuch entschieden hat.⁷⁵¹

⁷⁴⁷ Sure 4, 34. Übersetzung von Nadeem Elyas und Abdullah As-Samit Frank Bubenheim.

⁷⁴⁸ Sure 2, 228, Übersetzung von Nadeem Elyas und Abdullah As-Samit Frank Bubenheim.

⁷⁴⁹ Ebenda.

⁷⁵⁰ die tageszeitung, 07.02.2000.

⁷⁵¹ Laut der Studie stellt sich die Entscheidung für das Kopftuch als persönliche Entscheidung dar, „die in relativ geringem Ausmaß durch externe Personen beeinflusst wird. Weniger der Zwang durch Mitglieder der Familie als

8.2 „Muslime lassen sich nicht integrieren“

Nicolaus Fest, stellvertretender Chefredakteur der Bildzeitung schrieb am 27.07.2014 unter dem Titel „Islam als Integrationshindernis“:

Ich bin ein religionsfreundlicher Atheist. Ich glaube an keinen Gott, aber Christentum, Judentum oder Buddhismus stören mich auch nicht. Nur der Islam stört mich immer.⁷⁵²

Halm et al. (2006) weisen darauf hin, dass das Thema Integration mehr und mehr an die Frage nach dem religiösen Bekenntnis gekoppelt wird (vgl. Halm et al. 2006, S. 199). Die Betonung der Religion als ein entscheidendes Element bei der Integration findet ihre Verwendung in der deutschen Öffentlichkeit. Diese Konfrontation von Islam, Christentum und Judentum bzw. Islam und Westen dient u. a. dazu, die Integration des Islams als Religion sowie die der Muslime in Frage zu stellen. In seinem Kommentar greift Nicolaus Fest die Idee der Konfrontation zwischen den Religionen auf. Dabei werden Christentum und Judentum freigesprochen und der Islam als Störfaktor identifiziert. Ähnlich äußert sich auch die Chefkorrespondentin der Zeitung „DIE WELT“, Mariam Lau, über die „Deutsche Islam- Konferenz“. Sie schreibt, dass die Integrationsdefizite von Musliminnen und Muslimen in Deutschland mit ihrer Religion zusammenhängen.

Die vielen Integrationsprobleme in Deutschland und anderen westeuropäischen Staaten haben insofern mit dem Islam zu tun, als das Überlegenheitsgefühl, das Misstrauen gegen alle außerhalb der eigenen Familie oder die Verachtung der Arbeit mit dem Islam zu tun haben.⁷⁵³

Die Verantwortung für Integrationsdefizite wird den muslimischen Einwanderern aufgebürdet. In einem Beitrag für die FAZ führte der damalige Bundesminister der Finanzen, Wolfgang Schäuble, im September 2009 aus, er sehe ausschließlich Integrationsbedarf bei den muslimischen Einwanderern: „Man tut sich schwer, die Sprache zu lernen, viele brechen die Schulausbildung ab, und entsprechend hoch ist die Arbeitslosenquote gerade unter Muslimen.“⁷⁵⁴ Das Erklären der fremden Religion als Muster für Integrationsdefizite geht zugleich mit einer Entbindung der Aufnahmegesellschaft von Verantwortung einher. Dabei wird die Gesellschaft von ihrer Verantwortung befreit, zu der die Sicherstellung der sozialen Teilhabe aller ihrer Mitglieder gehört (vgl. Shooman 2014, S. 130). Denn wenn die Integrationsdefizite auf die Religion der zu Integrierenden zurückgeführt werden, ist die Aufnahmegesellschaft nicht daran schuld. Attia (2012, S. 119) ist zuzustimmen, wenn sie kommentiert: „Diskurse zu

vielmehr religiöse Überzeugungen waren für die Entscheidung ausschlaggebend“ (Jessen und Wilamowitz-Moellendorff 2006, S. 23).

⁷⁵² BILD, 27.07.2014.

⁷⁵³ DIE WELT. 2.5.2007.

⁷⁵⁴ Frankfurter Allgemeine Zeitung, 26.09.2006.

Integrationsresistenz dethematisieren die sozialen Folgen und politische Gehalte.“ Nicolaus Fest erklärt weiter, warum ihm der Islam als Störfaktor erscheint und womit er den Islam verbindet:

Mich stört die weit überproportionale Kriminalität von Jugendlichen mit muslimischem Hintergrund. Mich stört die totsschlagende Verachtung des Islam für Frauen und Homosexuelle. Mich stören Zwangsheiraten, „Friedensrichter“, „Ehrenmorde“. Und antisemitische Pogrome stören mich mehr, als halbwegs zivilisierte Worte hergeben.⁷⁵⁵

Der stellvertretende Chefredakteur der Bildzeitung manifestiert hierbei eine Vorstellung vom Islam, die in der deutschen Öffentlichkeit nicht neu ist. Die Rede ist von einigen häufig assoziierten Stereotypen, die Fest mit der Debatte um die Integration der Muslime bzw. des Islams in Deutschland verbindet. Eine Umfrage des Allensbacher Instituts für Demoskopie aus dem Jahr 2004 weist nach, dass auch die deutsche Bevölkerung eine solche Konfrontation rezipiert: 55 Prozent der Befragten sind der Meinung, Islam und Christentum seien zu verschieden, weshalb es immer wieder zu schweren Konflikten kommen werde. Nur 29 Prozent sind der Auffassung, beide Religionen könnten nebeneinander existieren (vgl. Halm et al. 2006, S. 199). Die Frage, die Fest in diesem Zusammenhang stellt, ist, ob Religionen im Allgemeinen ein Hindernis für die Integration darstellen können. Bei seiner Antwort schließt Fest die großen Weltreligionen als Störfaktor aus und erklärt allein den Islam als Hindernis für die Integration. Außerdem ruft er noch mehr zum Handeln auf. Bei Asyl und Zuwanderung sollen demgemäß keine Muslime aufgenommen werden:

Ist Religion ein Integrationshindernis? Mein Eindruck: nicht immer. Aber beim Islam wohl ja. Das sollte man bei Asyl und Zuwanderung ausdrücklich berücksichtigen!⁷⁵⁶

Ich brauche keinen importierten Rassismus und wofür der Islam sonst noch steht, brauche ich auch nicht.⁷⁵⁷

Die Bindung an die Religion bzw. eine Art der Religiosität wird als Gegenteil für Integration betrachtet:

Stattdessen haben sich immer mehr die Koranschulen der Moscheevereine der religiösen Unterweisung der jungen Muslime in Deutschland angenommen. Was der Integration nicht gerade dient. Allzu oft wird dort gegen westliche Lebenskultur gewettert, ein zu konservativer Islam gelehrt.⁷⁵⁸

Diese Rezeption der Mehrheitsgesellschaft gegenüber den Aktivitäten der muslimischen Organisationen erstreckt sich so weit, dass der muslimischen Minderheit gesellschaftliches bzw.

⁷⁵⁵ Ebenda.

⁷⁵⁶ Ebenda.

⁷⁵⁷ Ebenda.

⁷⁵⁸ Die Zeit (Online-Ausgabe), 21.11.2002.

politisches Engagement für radikale Organisationen oder Gruppierungen unterstellt wird. Heiner Bielefeldt (2003) weist hierzu auf eine verzerrte Wahrnehmung von Säkularismus seitens der Mehrheitsgesellschaft hin. Demgemäß wird jegliches politisches oder gesellschaftliches Engagement der Muslime mit islamistischen Tendenzen in Verbindung gebracht (vgl. Bielefeldt 2003, S. 41). Die Teilhabe der Muslime wird nicht als politische Selbstverständlichkeit, sondern als strategische Maßnahmen zur Einbindung problematischer Gruppen angesehen (vgl. Schiffauer 1998, S. 418). Dies zeigt, dass die Vorstellung der Aufnahmegesellschaft wenige bzw. keine Freiräume für muslimische Minderheiten beim Integrationsprozess zulässt. Vielmehr erzwingt die deutsche Aufnahmegesellschaft, nach Böltz (2011, S. 108) nicht nur inhaltliche, sondern auch formale Assimilation. Demgemäß kann ein erfolgreicher Integrationsprozess zugleich als Bruch mit kulturellen bzw. religiösen Traditionen interpretiert werden:

Zu Hause sprechen die Hayders Deutsch. Sohn Güney, 8, kann kaum noch Türkisch. Auch Vater Cömert hat mit der Tradition und dem Islam gebrochen, ißt Schwein und trinkt Alkohol.⁷⁵⁹

Diese formale Assimilation manifestiert sich stark im Diskurs in Bezug auf die institutionelle Form der religiösen Struktur von Christentum und Islam. Die Schwierigkeit der Integration der islamischen Religion in Deutschland liegt an der islamischen Religion selbst, da sie keine kirchenähnliche zentrale Autorität hat:

Für den Islam gebe es aber das Problem, dass er nicht wie die katholische Kirche als eine Körperschaft des öffentlichen Rechts auftrete.⁷⁶⁰

Damit wird auf das Problem angespielt, daß es im Islam keine allgemein anerkannte religiöse Autorität gibt, die als Vertragspartner des Staates auftreten könnte.⁷⁶¹

Dieses Defizit des Islams im Vergleich mit der Institution der katholischen bzw. evangelischen Kirche erscheint als eine erhebliche Schwierigkeit, aus der weitere Konflikte resultieren. Eine sehr entscheidende Frage wird im Diskurs gestellt, nämlich: „Wer ist legitimer Sprecher der Religionsgemeinschaft?“⁷⁶² Aufgrunddessen tritt der Islam nicht als eine Einheit auf, sondern in unterschiedlichen Erscheinungsformen. Dies ist eine Folge der Tatsache, dass „die Interpretationsgewalt über die religiösen Quellen [...] in der Hand von Theologen, Rechtsgelehrten und Vorbetern“⁷⁶³ liegt. „Jeder will seinen eigenen Brei“⁷⁶⁴ so beschreibt die

⁷⁵⁹ SPIEGEL ONLINE, 07.06.1993.

⁷⁶⁰ die tageszeitung, 25.02.2000.

⁷⁶¹ Süddeutsche Zeitung, 13.01.1999.

⁷⁶² die tageszeitung, 25.02.2000.

⁷⁶³ die tageszeitung, 22.09.2001.

⁷⁶⁴ die tageszeitung, 06.10.2001.

tageszeitung die Situation, „weil nun niemand mehr für alle Muslime verbindlich sagen kann, was der rechte Glaube ist“ [...].⁷⁶⁵ In diesem Zusammenhang wird auf eine weitere Differenz zwischen Islam und Christentum hingewiesen, die sich in der Integrationsdebatte als Problem zeigt:

Ein Grund für die religiöse Distanz zwischen den Gruppen ist auch, dass der Islam die direkte Zwiesprache des Gläubigen mit Gott betont – Mittler wie etwa die Priester der katholischen Kirche sind nicht unbedingt notwendig.⁷⁶⁶

Dass es in Deutschland Dachverbände gibt, die die muslimischen Minderheiten vertreten, trägt oft nicht zur Lösung dieses Problems bei. Das geht darauf zurück, dass die Dachverbände in den entscheidenden Fragen entweder uneinig sind oder in Verbindung mit Islamismus wahrgenommen werden. Dies gilt als Teil bzw. als eine Folge für die allgemeine Wahrnehmung des Islams in der deutschen Öffentlichkeit. Die verzerrte Rezeption der Religion wirkt sich vehement auf die Integrationsdebatte aus. Die Skepsis dem Islam gegenüber hat auch seine Angehörigen, die Muslime in Deutschland, einbegriffen. Dies weist der Soziologe und Politikwissenschaftler Dirk Halm nach. Halm stellt fest, dass im öffentlichen Diskurs eine generelle wachsende Skepsis hinsichtlich der Integration der Muslime in Deutschland formuliert und berichtet wird (vgl. Halm 2006, S. 39). Die Sichtbarkeit des Islams wird in diesem Zusammenhang als „Irritationen und oftmals gewaltsame[r] Widerstand gegen die Integration der Einwanderer“⁷⁶⁷ interpretiert. Der Diskurs um die Integration der Muslime in Deutschland hat sich seit dem 11. September 2001 verschärft. Die Ablehnung gegenüber dem Islam und den Muslimen ist in der Aufnahmegesellschaft weit verbreitet (vgl. Foroutan 2012, S. 6). Seitdem lässt sich nach den Worten Böltz' (2011, S. 117) eine Reduktion der öffentlichen Aufmerksamkeit bezüglich Themen wie Islam und Integration auf spektakuläre Ereignisse und Bedrohungen, wie die Ereignisse in New York, Madrid und London beobachten.

8.3 Zusammenfassung

Die Analyse des Islamdiskurses deckt auf, dass er von bestimmten Stereotypen geprägt ist. Dazu gehört zunächst, dass der Islam mit der Moderne nicht vereinbar sei. Mit negativen Zuschreibungen wie „Steinigung“, „Enthauptungen“, „Ehrenmorde“, „Zwangsheirat“, „Verfolgung“, „Gewaltausschreitung“ wird der Islam in unterschiedlichen Kontexten von der modernen westlichen Welt ausgeschlossen. Der Islam prägt sich nicht im Sinne einer Religion aus, sondern als Wertesystem, das nicht mit den Werten der Moderne im Einklang steht. Daraus

⁷⁶⁵ Ebenda.

⁷⁶⁶ Ebenda.

⁷⁶⁷ die tageszeitung, 12.04.2001.

resultiert im öffentlichen Diskurs die ständige Gegenüberstellung zwischen zentralen Werten der westlichen Kultur wie Moderne, Demokratie, Aufklärung, Freiheit der Frau einerseits und dem Islam andererseits. Dabei wird der Islam auf bestimmte negative Eigenschaften reduziert und geografisch auf bestimmte Länder wie Saudi-Arabien, Iran und Afghanistan beschränkt. Hinzu kommt, dass die Religion als Erklärungsmuster für politische und gesellschaftliche Missstände in der islamischen Welt dargestellt wird. Aus der Gegenüberstellung zwischen Islam und Moderne leitet sich eine Reihe von Topoi ab, die auf einem Vergleich zwischen Islam und einzelnen Werten basieren. Dazu gehört die Gegenüberstellung zwischen „Islam“ und „Westen“. Beide Wörter – *Islam* und *Westen* – werden als homogene Blöcke mit festen Charakteristika dargestellt, die in einem Konfrontationsverhältnis stehen. Während der Westen für „Aufstieg“, „Fortschritt“, „Moderne“ usw. steht, stehen Unwerte wie „Niedergang“, „Rückstand“, „Vormoderne“, „Mittelalter“ etc. für den Islam. Unter den verschiedenen negativen Zuschreibungen gewinnt „Rückständigkeit“ eine besondere Häufigkeit. Es wird davon ausgegangen, dass der Islam in seiner Entwicklung stehengeblieben ist. Die Muslime werden in diesem Sinne in einen Gegensatz zu dem zivilisierten westlichen Menschenbild gestellt. Die Wortfelder Mittelalter und Steinzeit dienen der Etablierung dieses Topos. Rückständig weist nicht nur auf einen zeitlichen oder technischen Rückstand hin, sondern bezieht sich ebenso auf eine kognitive, mentale Rückständigkeit.

Mit dem Erstarken des politischen Islams in der islamischen Welt gewann die Debatte um Islam und Demokratie an Bedeutung. Demokratiedefizite in den islamisch geprägten Ländern werden auf die Religion übertragen. Islamische Länder erscheinen dabei als Orte der Menschenrechtsverletzungen. Diese gehen nicht auf ungünstige politische und soziale Zustände zurück, sondern werden der Religion zugeschrieben. Aus der Stellung der Frau in den islamischen Ländern wird ihre Stellung in der islamischen Religion abgeleitet. So lautet ein Argument im Islamdiskurs, dass Islam und Emanzipation der Frau nicht miteinander vereinbar seien. Das weist darauf hin, dass die ungünstige Situation der Frau in Verbindung mit dem Islam fokussiert wird, während andere potenzielle soziale und politische Faktoren übersehen werden. Dabei werden in diesem Kontext Fallbeispiele und Koranverse angeführt, die zu diesem Stereotyp passen. Aus diesen Stereotypen wird dann die Schlussfolgerung gezogen, dass der Islam mit seinen oben genannten Grundmustern ein Integrationshindernis darstellt.

9 Metapher-Analyse

Bei der sprachlichen Konstituierung des Islams spielt die Metapher eine entscheidende Rolle. Dabei dienen bestimmte metaphorische Konzepte zur Charakterisierung bzw. Spezifizierung von Islambildern. Zu diesem Zweck werden bestimmte semantische Merkmale eines Sachverhalts durch die Entscheidung für ausgewählte metaphorische Konzepte hervorgehoben (vgl. Lakoff u. Johnson 1980, S. 5). Die Metaphern verhelfen demnach dazu, Ereignisse zu beschreiben und verständlich zu machen (vgl. Kirchhoff 2009, S. 177), indem sie komplizierte Sachverhalte auf einen einfachen Sinnzusammenhang reduzieren (vgl. Edelmann 1990, S. 146). Besonders bei politischen und ideologischen Auseinandersetzungen dient die Metapher dazu, komplexe Sachverhalte auf einfache Formeln zu bringen (vgl. Pörksen 2005, S. 213). Dadurch greift unser Denken auf etwas Bekanntes zurück. Metaphorische Konzepte „stellen Erfahrungsbezüge her und ermöglichen auf diese Weise konkrete Assoziationen“ (Pörksen 2005, S. 213). Mit Hilfe von Metaphern kann somit ein Geschehen in bestehendes Wissen eingeordnet werden. Durch den Vergleich mit vorhandenen Erfahrungen werden zudem Akteuren Rollen zugewiesen, Handlungsmöglichkeiten aufgezeigt und Bewertungen erzeugt (vgl. Entman 1993, S. 52).

Metaphern dienen daher nicht nur zur Beschreibung und Verständlichmachung, sondern erzeugen durch ihre aussagekräftigen Bildvergleiche evaluative Konnotationen. Neben ihrer Funktion als bildliche Erklärung verfügt die Metapher über einen realitätskonstituierenden Charakter. „Sie prägen Inhalt und Konzeption von Texten und Diskursen entscheidend mit“ (Wagner 2010, S. 19). Kirchhoff (2009, S. 177) verweist auf eine weitere Möglichkeit des Analogieschlusses und zwar den Vergleich mit vergangenen Ereignissen. Dabei handelt es sich um routinierte Rückgriffe auf Ereignisse in der Vergangenheit. Bei der Aneignung von Erkenntnissen und Informationen kommt es oft vor, dass sie vorwiegend mit den eigenen Lebenserfahrungen in Verbindung gebracht werden. So entsteht ein direktes Verhältnis zwischen dem Rezipienten und dem Sachverhalt (vgl. Burger und Luginbühl 2005, S. 7). Im politischen und ideologischen Kontext verweist Pörksen (2005) auf die Funktion von Metaphern, Anschaulichkeit für die Sphäre des Unanschaulichen herzustellen und so „die abstrakte Welt in die konkrete Welt des Alltags hereinzuholen, sie zu familiarisieren und in einen Horizont des Vertrauens einzubetten“ (Pörksen 2005, S. 213). Dabei spielt der Wiederholungsaspekt eine wichtige Rolle, denn, so Schiffer (2005, S. 144), wenn zur Beschreibung eines Sachverhaltes immer die gleichen Konzepte herangezogen werden, dann ist eine Wahrnehmung außerhalb der einmal akzeptierten Kategorie kaum noch möglich. Die Metapher bringt insofern dem

Rezipienten die Realität näher. Dabei wird nicht die Realität selbst metaphorisiert. Man nimmt bei der Metaphorik nur Elemente wahr, die die Realität symbolisieren oder an die Realität erinnern. Deshalb geht Golemann (2001, S. 370) davon aus, dass Gleichnisse, Metaphern und Bilder direkt die emotionale Seele ansprechen. „Sie stellen ein wirksames Mittel zur Lenkung der Aufmerksamkeit dar, sie fungieren als Wahrnehmungsfilter“ (Schiffer 2005, S. 144).

9.1 Metaphorisches Konzept: Krieg

Das metaphorische Konzept Krieg kommt bei der Darstellung des Islams häufig zum Ausdruck. Aus dem Kriegsjargon werden viele Ausdrücke zur Skizzierung der Auseinandersetzung mit dem Islam herangezogen. Dabei wird ein Verhältnis der Akteure zueinander skizziert, das nach dem Konzept Krieg gedeutet wird. Zu den wichtigen Implikationen der Rahmenbedeutung „Krieg“ gehört u. a. die Eskalation von Feindseligkeiten, ein stärkeres Augenmerk auf den Feind als auf die Konsequenzen seiner Handlungen (vgl. Steinert 2003; Weller 2004; Lakoff 2001). Steinert (2003, S. 266) referiert auf die Strategie, dass durch die Metapher „Krieg“ eine Zustimmung und/oder Mobilisierung der Bevölkerung erzeugt werden kann. Der Erfolg der Kriegsmetapher kann daher darauf zurückgehen, „dass die Kriegsmetapher auf tief verwurzelte, sozial geteilte Erfahrungen und Werke zurückgreift und dabei bestimmte starke Reaktionen und Motivlagen wie Angst, Hilflosigkeit, Bedürfnis nach Schutz und Verteidigung etc. aufruft“ (zit. nach Kirchhoff 2010, S. 184). In vielen Textbelegen wird die Relation zwischen Islam und Westen während bzw. nach bestimmten Ereignisabläufen wie dem 11. September 2001 durch die Direktbenennung als „Krieg“ bzw. „Kampf“ gedeutet. Diese metaphorische Verwendung ist im heutigen Sprachgebrauch derart geläufig geworden, dass man von einer Normalisierung der Metapher sprechen kann. Das belegt die Formel „Krieg der Kulturen“, die im Islamdiskurs wiederholt vorkommt:

Drei Stunden nach dem Versuch einer Versöhnung in der Pariser Moschee eskalierte der Schock der Zivilisationen zum Krieg der Kulturen und stürzte die Welt in die Barbarei.⁷⁶⁸

Statt in die Falle der Attentäter zu laufen und den „Krieg der Kulturen“ zu führen, sei der Dialog auszubauen und die Extremisten in den eigenen Gesellschaften zu isolieren.⁷⁶⁹

Die USA und die Nato befinden sich weder in einem Krieg gegen den Islam noch in einem Krieg der Kulturen.⁷⁷⁰

Besonders durch das Verhalten der USA nach dem 11. 9. glauben viele Muslime und Araber, dass sich die Welt tatsächlich in einem Krieg der Kulturen oder Religionen befindet.⁷⁷¹

⁷⁶⁸ Frankfurter Allgemeine Zeitung, 17.09.2001.

⁷⁶⁹ die tageszeitung, 04.10.2001.

⁷⁷⁰ die tageszeitung, 20.10.2001.

Der Ausdruck *Krieg* wird durch unterschiedliche Attribute weiter spezifiziert. Mal ist dieser Krieg heilig – „heiliger Krieg“ –, mal ist er kalt – „kalter Krieg“:

In diesem neuen Kalten Krieg werden wir an vielen Fronten zu kämpfen haben: mit verdeckten Aktionen, mit Militärschlägen, mit Mitteln des Geheimdienstes und solchen der Diplomatie und mit Wirtschaftssanktionen.⁷⁷²

Wenn diese Staaten aber nicht beteiligt seien, könnte in der muslimischen Welt der Eindruck entstehen, Amerika und der Westen zögen in einen „Heiligen Krieg gegen den Islam zum Schutz von Kapital und Zionismus“.⁷⁷³

Um die Atmosphäre des Kriegs zu evozieren, werden aus dem Wortfeld Krieg noch weitere Ausdrücke abgeleitet: „Das ist fundamentalistische westliche Kriegshetze.“⁷⁷⁴ Im Krieg kämpfen dann zwei Fronten gegeneinander. Der Umkämpfte ist im metaphorischen Krieg kein Territorium, sondern Herzen und Köpfe: „Auch den Krieg um die Herzen und Köpfe hat die westliche Allianz noch nicht gewonnen.“⁷⁷⁵

Zu dem metaphorischen Konzept Krieg gehört ebenso das Wortfeld Kampf/kämpfen. Dazu gehört die etablierte Auffassung von einem „Kulturkampf“. Der ehemalige Bundeskanzler Gerhard Schröder bekräftigt in einem Kommentar zu den Ereignissen vom 11. September, „daß es sich um einen Kampf handle, in dem es nicht um Territorium und Beute, sondern Weltanschauung geht“⁷⁷⁶. Ähnlich bezeichnete der damalige französische Präsident Jacques Chirac den Kampf gegen den Terror als „Kampf gegen das Böse“⁷⁷⁷. In einem anderen Kontext, und zwar während der Debatte um die Schriftstellerin Taslima Nasrin, kommentiert die Zeitung „Die Zeit“ den Mut der Schriftstellerin, kontroverse Äußerungen gegen den Mainstream in ihrem Land zu auszudrücken, mit folgenden Worten: „Nun hat der Kampf um die Herzen und Köpfe der Menschen begonnen.“⁷⁷⁸

Die Religion erscheint in diesem Kontext nicht nur als ein Faktor unter vielen anderen, sondern als ein Deutungsrahmen, auf den metaphorische Konzepte zurückgehen. Diese evozieren einen ständigen Krieg bzw. ein ständiges Kampfverhältnis zwischen Westen und Islam. Die militärische Reaktion auf die Anschläge vom 11. September und die Invasion in Afghanistan wurden als „Kreuzzug“ bzw. „Feldzug“ metaphorisiert, z. B. von Präsident George W. Bush.

⁷⁷¹ die tageszeitung, 12.09.2002.

⁷⁷² Frankfurter Allgemeine Zeitung, 20.09.2001.

⁷⁷³ Frankfurter Allgemeine Zeitung, 17.09.2001.

⁷⁷⁴ die tageszeitung, 19.09.2001.

⁷⁷⁵ Frankfurter Allgemeine Zeitung, 27.11.2001.

⁷⁷⁶ Frankfurter Allgemeine Zeitung, 19.09.2001.

⁷⁷⁷ Frankfurter Allgemeine Zeitung, 14.09.2001.

⁷⁷⁸ Die Zeit (Online-Ausgabe), 29.06.1994.

Ein Beispiel dafür, wie aktuelle Zustände mit historischen Ereignissen verknüpft werden, ist, dass der bevorstehende Krieg nach dem 11. September als „Armageddon“⁷⁷⁹ bezeichnet wurde. In dem von Bush ausgerufenen Kreuzzug steigen archaische Bilder auf: „Rache, Vergeltung, Blutbäder, Armageddon“⁷⁸⁰. Außerdem wird das Thema Rache und Vergeltung durch die Metapher „Auge um Auge, Zahn um Zahn“ aufgegriffen, die, so Kirchhoff (2010, S. 187) das alttestamentarische Recht zitiert, Gleiches mit Gleichem zu vergelten oder einen angemessenen Schadensersatz zu verlangen. Metaphern wie „absurde Apokalypse“⁷⁸¹ verweisen auf das Ende der Welt und auf den finalen Kampf des Guten gegen das Böse. Dieser religiöse und kulturelle Rückgriff, der durch die Metaphern evoziert wird, trägt dazu bei, den Konflikt zwischen unterschiedlichen Wertesystemen und Religionen zu verstehen. Bei dieser Auseinandersetzung wird der Anspruch erhoben, dass nicht der Eindruck vermittelt werden darf, „es handele sich um einen zivilisatorischen Feldzug des Westens gegen den Rest der Welt“⁷⁸². Der Ort, an dem die Auseinandersetzungen stattfinden, wird als „Schlachtfeld“ bezeichnet. „Kinder werden bereits auf den späteren Einsatz auf dem Schlachtfeld vorbereitet, statt sie zum Frieden zu erziehen.“⁷⁸³ Es war in ihren [Taliban] Augen eine Schlacht gegen ein neues, aus dem Westen hereinströmendes „Heidentum“.⁷⁸⁴ Die Konstruktion eines scharfen kulturell-religiösen Gegensatzes zwischen Westen und Islam gilt als ein präsendes Merkmal des öffentlichen Diskurses, das in den Medien fest verankert ist. Hinzu kommt die Homogenisierung der gegnerischen Seite unter der Führung Bin Ladens. DER SPIEGEL sieht ihn damals als „Helden eines Kulturkampfes mit globalen Dimensionen“⁷⁸⁵, der die Muslime in aller Welt vereine (vgl. Kirchhoff 2010, S. 189): „Die klammheimliche Freude, der Stolz über den mit eiskalter Präzision geplanten und ausgeführten Terroranschlag ging quer durch alle Schichten der arabischen Welt.“⁷⁸⁶

Die Metaphern, die sich auf einen religiös-kulturellen Bezugsrahmen stützen, tragen zur diskursiven Konstruktion eines Kulturkampfes „zwischen dem islamischen Orient und dem christlichen Westen, die bis ins 18. Jahrhundert zurückreicht“ bei (Kirchhoff 2010, S. 198 f.). Das Aufgreifen des Deutungsmusters „kulturell-religiöser Konflikt“ zeigt sich bei der Thematisierung der erwarteten Reaktionen der USA auf den Anschlag. Dabei kommt die Stadt Mek-

⁷⁷⁹ Das Wort Harmagedon bezeichnet den Ort, an dem sich die Könige der Welt zum Streit mit Gott zusammenfinden.

⁷⁸⁰ die tageszeitung, 22.09.2001.

⁷⁸¹ DER SPIEGEL, 41/2001.

⁷⁸² Frankfurter Allgemeine Zeitung, 14.09.2001.

⁷⁸³ die tageszeitung, 15.09.2001.

⁷⁸⁴ Frankfurter Allgemeine Zeitung, 18.09.2001.

⁷⁸⁵ DER SPIEGEL, 36/2002.

⁷⁸⁶ Ebenda.

ka – zentrale Stadt des Islams – als Angriffsziel vor, z. B. in einem Kommentar zur Aussage des ehemaligen amerikanischen Außenministers Henry Kissinger:

Das war kein isolierter Anschlag, sondern eine umfassende Attacke gegen die USA. Wenn wir diese schon mit Pearl Harbor vergleichen, dann muss es auch dieselbe Antwort darauf geben“, spekuliert Focus die bevorstehende Antwort. „Die Antwort auf Pearl Harbor hieß bekanntlich Hiroshima.“ Was meint Kissinger: Eine Atombombe auf Kabul? Auf Bagdad? Auf Mekka?⁷⁸⁷

Kirchhoff (2010, S. 190) weist außerdem darauf hin, dass die historischen Vergleiche dazu führen können, eine Weltsicht zu unterstützen, in der der „Kampf der Kulturen“ zwischen dem Christentum und dem Islam das bestimmende Deutungsmuster für den politischen Diskurs ist. Dies geht mit einer zunehmenden negativen Berichterstattung über den Islam und die Muslime in vielen europäischen Ländern einher.

Für die Konstituierung des Konzepts Krieg bzw. Kampf werden Begriffe aus dem Wortfeld Krieg entlehnt. So werden Ausdrücke wie *Angriff*, *Anschlag*, *Schlag*, *Attacke*, *Marsch*, *Vormarsch*, *im Visier*, *belagert*, *Verteidigung*, *unter dem Banner*, *Sieg*, *Triumph* etc. verwendet, die ursprünglich Ausdrucksmittel eines tatsächlichen militärischen Konzepts sind, und im Islamdiskurs herangezogen. „Eine Predigt“, kann daher in diesem Sinne als ein „Angriff auf die Trennung von Staat und Kirche“⁷⁸⁸ angesehen werden. Das Wort *Angriff* wird für Taten benutzt, bei denen man nicht einen tatsächlichen Angriff assoziieren darf, sondern an Länder wie „Saudi-Arabien, das seit Jahren versucht, den Wahhabismus auch in seinem südlichen Nachbarland zu verbreiten“⁷⁸⁹ denkt. Die Attacke kann in einem Kampf oder Krieg gegen die Feinde gerichtet werden, aber auch die Kopfbedeckung der muslimischen Frauen wird im Kontext der Kopftuch-Debatte als sogenannte Attacke gesehen: „Verborgen hinter Kopftüchern, Schleiern, Burkas. Warum? Im islamischen Patriarchat scheint ihr Körper als erotische Attacke wahrgenommen zu werden.“⁷⁹⁰ Die zunehmende Sichtbarkeit der Fundamentalisten oder auch ihr politischer Einfluss wirft die Frage auf: „Könnte sich der Vormarsch der Fundamentalisten zum Triumphzug steigern?“⁷⁹¹ Diese Angst vor den Fundamentalisten hat der Politikwissenschaftler und Autor Udo Ulfkotte mit der angeblichen Bewaffnung der radikalen Islamisten in Deutschland unter dem Titel „Schützenvereine und Jäger im Visier des Islams“⁷⁹² verbunden. Das Wort „Banner“, dessen historische Verwendung sich auf ein Feldzei-

⁷⁸⁷ Focus 38/2001

⁷⁸⁸ die tageszeitung, 10.07.2000.

⁷⁸⁹ Die Zeit (Online-Ausgabe), 03.01.2002.

⁷⁹⁰ die tageszeitung, 06.03.2002.

⁷⁹¹ SPIEGEL ONLINE, 01.02.1993.

⁷⁹² <http://info.kopp-verlag.de/hintergruende/enthuellungen/udo-ulfkotte/schuetzenvereine-und-jaeger-im-visier-des-islam.html>

chen in einem Krieg oder Kampf bezieht⁷⁹³, kommt oft durch die Formulierung „unter dem Banner des Islam“ vor. Durch das metaphorische Konzept Krieg werden Bedeutungen konstituiert und neue Deutungszuschreibungen für bestehende Ereignisse und Geschehnisse gestaltet.

9.2 Krankheits-Metapher

Der Vergleich zwischen einer Krankheit und einem Phänomen bzw. Zustand zielt darauf ab, Ähnlichkeiten zwischen der Krankheit und dem durch sie erklärten Gegenstand festzustellen bzw. zu konstruieren. Im Islamdiskurs wird oft die islamische Religion metaphorisch in Verbindung mit dem Konzept Krankheit gesetzt. Die Religion und ihre Angehörigen werden mit Krankheiten oder deren Eigenschaften und Symptomen charakterisiert. Zudem werden die Religiosität und religiöse Motive – vor allem in Verbindung mit Gewalt bzw. Gewaltereignissen – pathologisiert. DER SPIEGEL (41/2001) überschreibt sein Titelblatt mit „Der religiöse Wahn“ und verbindet durch den Untertitel „Die Rückkehr des Mittelalters“ diesen religiösen Wahn mit dem Konzept Rückständigkeit. In der Titelgeschichte derselben Ausgabe wird der „religiöse Wahn“ als Motiv für das Töten definiert: „Doch immer töten Gläubige aus religiösem Wahn.“ Dieses Verhalten passe „zu einem Fanatismus, der nicht nur im Islam virulent ist“⁷⁹⁴. Auf die Reaktionen, die die Krankheitsmetapher auslösen, verweist Sontag (1991). Sie nennt hierfür zwei Reaktionen: Angesichts besonders schwerer Erkrankungen wie beispielsweise Krebs oder HIV/Aids suggeriert die Metapher den Fatalismus gegenüber dem metaphorischen Bild. Als zweites wird durch dieses metaphorische Konzept der Wille ausgedrückt, dagegenzuhalten. Dies zeigt sich in vielen Textbelegen, in denen Terrorismus, Fundamentalismus oder auch Islamismus als Krankheit charakterisiert werden: So lässt sich der Textbeleg „fundamentalistischer Terrorismus ist ein Krebsgeschwür im Islam“⁷⁹⁵ anführen. Dieser Vergleich zwischen dem fundamentalistischen Terrorismus und der Krankheit „Krebs“ impliziert, dass die Krankheit bekämpft werden muss, damit sie sich nicht weiter ausbreitet (vgl. Ferrari 2007, S. 618). Diese implizierte Idee, die aus dem metaphorischen Konzept des Terrorismus hervorgeht, drückt sich im folgenden Textbeleg aus:

Deshalb haben Christen, Humanisten, Juden, Hindus, Sikhs und Muslime im modernen Großbritannien [...] gemeinsam zu versuchen, das Krebsgeschwür des Hasses, das der islamische Fundamentalismus darstellt, herauszuschneiden.⁷⁹⁶

⁷⁹³ [https://de.wikipedia.org/wiki/Banner_\(Fahne\)](https://de.wikipedia.org/wiki/Banner_(Fahne))

⁷⁹⁴ DER SPIEGEL, 40/2001.

⁷⁹⁵ Frankfurter Allgemeine Zeitung, 17.09.2001.

⁷⁹⁶ Frankfurter Allgemeine Zeitung, 20.09.2001.

Erweist sich die Krankheit in der Wirklichkeit als eine schwere Krankheit, die das Leben der Menschen bedroht, so suggeriert das Metaphernmodell in diesem Fall das Gefühl der Bedrohung. Dieses Bild „konstruiert eine unsichtbare, heimtückische Bedrohung, die lange unbemerkt bleiben kann“ (Kirchhoff 2010, S. 255): „Um den islamistischen Bazillus von seinem Land fernzuhalten, hat der usbekische Präsident Karimow seit Monaten schon die Grenze zu den Nachbarstaaten Kirgisien und Tadschikistan vermint.“⁷⁹⁷

Wird eine Person, eine gesellschaftliche Gruppe oder eine Institution als tödliche Krankheit imaginiert, so bedeutet das, diese gleichzeitig als Feind zu erklären. Zur Diffamierung des Gegners wird im heutigen Sprachgebrauch der tradierte, metaphorische Vergleich mit einer Krankheit herangezogen. Solche metaphorischen Bilder lösen eine starke emotionale Wirkung aus, da sie, laut (Kirchhoff 2010, S. 254), unmittelbar in der körperlichen Erfahrung wurzeln und daraus Überzeugungskraft beziehen. Im Islamdiskurs ziehen sich die Diskursstränge von einer ernsthaften Diskussion der Interessen und Motive der beteiligten Akteure zu einer Art der Psychologisierung ihrer Motive und der religiösen Überzeugung. Heppler (2009, S. 281) legt in diesem Zusammenhang dar, dass was im Westen als „Machtpolitik“ betrachtet wird, im Nahen und Mittleren Osten als „Verrücktheit“, „Irrationalität“ oder „Größenwahn“ psychologisiert wird.

Eine solche Psychologisierung geht über die religiösen Motive und Interessen hinaus und bezieht sich explizit auf die Religion selbst. Mit Bezeichnungen wie „der paranoide Islam“⁷⁹⁸, „gegen einen tobsüchtigen Islam“⁷⁹⁹ oder „Gift der Menschheit“⁸⁰⁰ tragen die Metaphern durch eine explizite Diffamierung zur Konstruktion eines Feindbildes bei. Die Angehörigen des Islams, also die Muslime, sind nicht von diesem Wahn ausgeschlossen. Dass der Westen seit einigen Jahrhunderten in fast jeder Beziehung der islamischen Welt überlegen ist, „führt zu einer lebenslang durchlittenen Schizophrenie unter den Muslimen“⁸⁰¹. Außerdem wird die geografische Lage der muslimisch geprägten Länder in den Wahn miteinbezogen, „denn dort [Saudi-Arabien] kommt die Schizophrenie der islamischen Welt so extrem wie nirgends sonst zum Ausdruck“⁸⁰². Kirchhoff (2010, S. 257) ist nach ihrer Metapher-Analyse im Kontext des 11. Septembers zu der Ansicht gekommen, dass in DER SPIEGEL“ beispielsweise der religiöse Fundamentalismus pauschal mit „gewaltbereitem, religiösem Wahn“ gleichgesetzt wird.

⁷⁹⁷ DER SPIEGEL, 40/2001.

⁷⁹⁸ Frankfurter Allgemeine Zeitung, 05.11.2001.

⁷⁹⁹ Die Zeit (Online-Ausgabe), 27.03.2002.

⁸⁰⁰ SPIEGEL ONLINE, 07.03.1994.

⁸⁰¹ die tageszeitung, 21.06.2002.

⁸⁰² die tageszeitung, 03.11.2001.

Dabei positioniere sich das Magazin auf der Seite eines friedlichen, aufgeklärten Säkularismus. Diese Darstellungsweise in DER SPIEGEL begünstigt die Sichtweise, dass Gewalt im Christentum vor allem in der Vergangenheit verortet wird, gegenwärtig aber nur im Islam zu finden sei. Die auf dem Cover angesprochene „Rückkehr des Mittelalters“ ist vor allem in anderen Religionen als dem Christentum zu suchen. Das bedeutet, dass die Pathologisierung anderer Religionen in der Gegenwart eine Rationalität des Christentums implizieren kann. Den Einwand, dass sich die Pathologisierung im Islamdiskurs eher auf den Islamismus beziehe, weist Schiffer (2005) zurück, weil das Konzept Islamismus in den Medien häufig diffus sei und selten vom Islam getrennt werde. Formulierungen wie *islamischer Terror*, *islamischer Extremismus* und *islamistischer Attentäter* werden synonym verwendet (vgl. Schiffer 2005, S. 28). In dieser Studie hat sich bereits gezeigt, dass die Wörter *Islam* und *Islamismus* parallel verwendet werden.⁸⁰³ Dies belegt, wie zuvor gezeigt, die explizite Verwendung des Wortes *Islam* in Verbindung mit Krankheitsmetaphern. Die Verwendung von Krankheits-Metaphern bei der Thematisierung des Islams lenkt die Aufmerksamkeit von der Diskussion der tatsächlichen Motive und Interessen und möglichen alternativen Erklärungsansätzen ab. Die Gründe für den Wahn oder die Schizophrenie liegen bei den bezeichneten Personen oder religiösen Motiven. Nach Link (1993) dienen die Metaphern von Krankheit und Wahnsinn zur Unterstellung von Irrationalität auf Seiten des Gegners sowie zur Pathologisierung seiner Handlungen. Kirchhoff (2010, S. 257) weist darauf hin, dass mit den Krankheitsmetaphern die sozialpolitischen und wirtschaftlichen Aspekte und Motive verkannt werden, so dass der Staat und die Gesellschaft von ihrer pflichtgemäßen Rolle losgelöst werden.

9.3 Metaphorik der Naturkatastrophen

Das Fremde, welches im Zusammenhang mit Natur-Metaphern häufig negativ konnotiert wird, und seine Vertreter können als Flut, Sturm, Strom, Tsunami, Feuer oder Flächenbrand metaphorisiert werden. Im Islamdiskurs wird durch die Verwendung bestimmter Ausdrücke der Islam miteinbezogen. Eine weit verbreitete Formulierung ist die Behauptung, dass es in Deutschland oder in Europa einen „Islamisierungs-Tsunami“⁸⁰⁴ gebe, eine der bekannten Aussagen des holländischen Politikers Geert Wilders. In einem Titel des Online-Magazins „Zeit Online“ warnt Wilders zudem „vor einem muslimischen Tsunami in Europa“⁸⁰⁵. In Deutschland wird die Metapher „Tsunami“ in rechtspopulistischen Kontexten ebenfalls akti-

⁸⁰³ Vgl. Schlagwort Islamismus in dieser Studie.

⁸⁰⁴ SPIEGEL ONLINE, 20.01.2010.

⁸⁰⁵ Die ZEIT (Online-Ausgabe), 21.01.2008.

viert. Unter dem Titel „Ein Tsunami der Islamisierung“⁸⁰⁶ plädierte der Autor Udo Ulfkotte dafür, sich gegen „den Islamisierungs-Tsunami“ zu wehren. Die fremde Gruppe bzw. das fremde Phänomen wird in diesem metaphorischen Bild mit einer Naturkatastrophe gleichgesetzt. Die Mehrheitsbevölkerung wird aufgefordert, sich gegen die Ereignisse zu stemmen bzw. sich vor der „Naturgewalt“ zu schützen. Dementsprechend wird in diesem Kontext diskutiert, welche Maßnahmen getroffen werden sollen, um den Katastrophen etwas entgegenzuhalten oder ihnen wenigstens vorzubeugen (vgl. Andreeva 2011, S. 24). So steht in DER SPIEGEL: „Sie können einen islamistischen Tsunami nicht stoppen, indem sie im Ozean eine kleine Insel aufschütten.“⁸⁰⁷

In Bezug auf die Funktion und die beschworene Reaktion der Naturkatastrophen-Metaphorik verweist Pörksen (2005, S. 237) auf einen unterschiedlichen Deutungsrahmen der Naturgewalten-Metaphorik. Sie werden aus ihrem naturbedingten Rahmen herausgelöst und als menschengemacht betrachtet. Werden Naturgewalten nicht als von der Natur ausgelöste Katastrophen, sondern als von Menschen hervorgebrachte Störungen betrachtet, müssen sie nicht ertragen und als sich unaufhaltsam vollziehende Gefahren hingenommen werden, sondern rufen die beschworenen metaphorischen Naturgewalten zum Handeln auf, um die Gefährdung abwenden zu können. „Die Metaphern gebraucht man erkennbar zur Stimulierung von Aktivität, nicht zur Auflösung von fatalistischen Gefühlen“ (Pörksen 2005, S. 237). Diese metaphorische Einflussnahme kann noch sichtbarer werden, wenn Naturgewalten auf Menschen übertragen werden, wie beispielsweise die Bezeichnung einer Personengruppe als Flut, Welle oder Strom, oder auch bei Naturelementen, auf welche die Menschen einen Einfluss haben können oder sie auslösen, wie beispielsweise bei Feuer oder Flächenbrand. Bei diesen Metaphern ist der Charakter der menschlichen Bedrohung noch erkennbarer als z. B. bei einem Tsunami oder Erdbeben. Dieses metaphorische Konzept etabliert sich vor allem im Migrationsdiskurs, indem der Ausdruck *Flüchtlinge* mit anderen Nomen wie *Flut*, *Strom* oder *Welle* kombiniert wird: „Bereits jetzt stellen Fachleute eine Zunahme der Arbeitslosigkeit fest; mit großer Sorge erwarten viele einen neuen Flüchtlingsstrom, der im Kriegsfall aus Afghanistan zu erwarten sei“⁸⁰⁸.

Oft wird auf die religiöse Zugehörigkeit der Einwanderer hingewiesen. Damit ist der Islam ein Element des Migrationsdiskurses. Die Gefahr, so wird befürchtet, ist, dass sich aus den

⁸⁰⁶ Merkur.de, 04.06.2009.

⁸⁰⁷ SPIEGEL ONLINE, 22.03.2010.

⁸⁰⁸ Frankfurter Allgemeine Zeitung, 21.09.2001.

„Flüchtlingswellen“⁸⁰⁹ in die westliche Welt hinein eine „Invasion des Islam“⁸¹⁰ ergeben könne. In Bezug auf die Türkei ist die Rede von einer „fundamentalistischen Welle einer erkennbaren Mehrheit“⁸¹¹. Mit der Wachstumsrate der muslimischen Zuwanderer lässt sich vor „einem muslimischen Sturm auf Europa warnen“⁸¹². Muslimischen Einwanderern werden Fundamentalismus, Islamismus und Terrorismus zugeschrieben:

Der Strom von Zuwanderern aus der Dritten Welt und der Blick auf die einheimischen Muslime nährt nicht nur unter Hitzköpfen den Argwohn, daß Großbritannien gleich zwei fünfte Kolonnen des internationalen Terrorismus beherberge.⁸¹³

Durch dieses Bild werden muslimische Einwanderer als eine Bedrohung imaginiert. Da seit den 1990er Jahren Phänomene des islamistischen Fundamentalismus und Terrorismus als Problem der inneren Sicherheit betrachtet werden, ändert sich im Diskurs die Sichtweise auf den Islam und die Muslime. Die als „äußeres Gegenüber“ rezipierten Muslime stellen sich nunmehr auch als eine „innere Bedrohung“ dar (vgl. Wagner 2010, S. 12).

Neben dem Migrationsdiskurs wird die Begrifflichkeit der metaphorischen Naturgewalten auch in anderen politischen und religiösen Kontexten verwendet. In Bezug auf Afghanistan spricht man von einem „Zustrom von „Dschihadis“ (Gotteskriegern) aus anderen Teilen der islamischen Welt“⁸¹⁴, nachdem die Russen abgezogen waren. In Indonesien und Malaysia hat die notleidende Wirtschaft keine „islamistische Welle“⁸¹⁵ erzeugt. Über die Zustände in Bezug auf den Arabischen Frühling schreibt die Bildzeitung: „Welle der Gewalt in der muslimischen Welt. Fressen die Feuer des Hasses den Frühling der Hoffnung?“⁸¹⁶ Aus den Textbelegen lässt sich erklären, dass das metaphorische Konzept der Naturelemente zu einem wesentlichen Merkmal der Thematisierung in der politischen Auseinandersetzung um den Islam und die Muslime geworden ist. Die unterschiedlichen verwendeten Ausdrucksmittel der Naturmetaphorik dienen nicht nur dazu, „in einem allgemeinen Sinn die Bedrohlichkeit des Prozesses zu beleuchten und gegen ihn zu mobilisieren, sondern sie akzentuieren jeweils unterschiedliche Aspekte dieser Bedrohung“ (Pörksen 2005, S. 237). Wenn die Rede in Bezug auf die

⁸⁰⁹ Frankfurter Rundschau, 06.02.1999.

⁸¹⁰ Ebenda.

⁸¹¹ Die Zeit (Online-Ausgabe), 19.09.2002.

⁸¹² Ebenda.

⁸¹³ Frankfurter Allgemeine Zeitung, 27.09.2001.

⁸¹⁴ die tageszeitung, 12.10.2001.

⁸¹⁵ Die Zeit (Online-Ausgabe), 31.01.2002.

⁸¹⁶ BILD, 16.09.2012

Türkei von einer „fundamentalistischen Welle einer erkennbaren Mehrheit“⁸¹⁷ ist, so impliziert das auch die Größe dieser Gefahr.

Nehmen der Grad und das Gebiet der metaphorisierten Bedrohung zu, so kann sich das Feuer zu einem Flächenbrand⁸¹⁸ ausbreiten. Das kann besonders dort passieren, wo politische oder gesellschaftliche Auseinandersetzungen ausbrechen. Im Nahen Osten z. B. „wächst die Angst vor einem Flächenbrand“⁸¹⁹. Während des Aufruhrs aufgrund des Muhammad-Schmähfilms „Innocence of Muslims“ in 2012⁸²⁰ stellt das Online-Magazin „Zeit Online“ fest: „Es gibt einen Flächenbrand.“⁸²¹ Nach den Revolutionen im arabischen Raum ist die Situation bis heute im Fluss. Deshalb lassen sich Fragen stellen wie „Droht ein Flächenbrand in der islamischen Welt?“⁸²², oder es sind Überschriften wie „Flächenbrand im Nahen Osten“⁸²³ zu lesen. Dabei zeigt sich bei der Metaphorisierung von Naturkatastrophen, dass die Naturelemente personifiziert werden und sich in etwas Lebendiges verwandeln (vgl. Andreeva 2011, S. 24). Naturelemente werden als bedrohliche Lebewesen konzeptualisiert. Ihnen werden negative Eigenschaften von Menschen oder Tieren verliehen, sie können sich bewegen, reagieren, etwas fressen: „Fressen die Feuer des Hasses den Frühling der Hoffnung?“⁸²⁴

Wird das Naturelement *Feuer* mit dem Wort *Schwert* verbunden, so drückt das eine autoritäre Gewaltanwendung aus. Die metaphorische Verbindung von *Feuer* und *Schwert* kommt vor allem vor, wenn es um die Ausbreitung des Islams mit Gewalt geht. In diesem Zusammenhang unterscheidet der ehemalige Ratsvorsitzende der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD), Nikolaus Schneider, zwischen Islam und Christentum: „Das Christentum hatte vor Kaiser Konstantin zunächst 300 Jahre der Verfolgung erlebt“, und, so Schneider weiter: „Der Islam habe sich dagegen direkt mit Feuer und Schwert auf kriegerische Weise ausgebreitet.“⁸²⁵ In Saudi-Arabien beispielsweise verhalf Familie Saud⁸²⁶ „ihren Ideen und ihrem Machtanspruch über nahezu zwei Jahrhunderte hindurch mit Feuer und Schwert zum Durch-

⁸¹⁷ Die Zeit (Online-Ausgabe), 19.09.2002.

⁸¹⁸ Der Duden definiert das Wort „Flächenbrand“ als „über eine größere Fläche sich erstreckender Brand“ (vgl. <http://www.duden.de/rechtschreibung/Flaechenbrand>).

⁸¹⁹ Salzburger Nachrichten, 29.03.2015.

⁸²⁰ Vgl. https://de.wikipedia.org/wiki/Innocence_of_Muslims. Zuletzt abgerufen am 23.10.2018.

⁸²¹ Die ZEIT (Online-Ausgabe), 15.09.2012.

⁸²² BILD, 14.09.2012.

⁸²³ Frankfurter Allgemeine Zeitung, 25.06.2014.

⁸²⁴ BILD, 16.09.2012.

⁸²⁵ Der Tagesspiegel, 06.11.2014.

⁸²⁶ Eine seit etwa 1735 existierende arabische Dynastie auf der Arabischen Halbinsel. Seit 1932 ist sie die Herrscherdynastie des Königreiches Saudi-Arabien. Vgl. https://de.wikipedia.org/wiki/Dynastie_der_Saud. Zugang am 16.08.2016.

bruch“⁸²⁷. Der Ausdruck „Hölle“ wird ebenso metaphorisch verwendet, wenn es sich um „einen Zustand großer Qualen; etwas Schreckliches, Furchteinflößendes, Unerträgliches“⁸²⁸ handelt. Dieser schreckliche Zustand evoziert in der sprachlichen Kommunikation Stigmawörter wie das Wort *Dschihad*, die in Verbindung mit Wörtern wie *Hölle* gebracht werden: „Die Hölle geht weiter im Cyberkampf der Gotteskrieger“⁸²⁹.

9.4 Wetter-Metaphorik

Im Kontext des Arabischen Frühlings etablierte sich die metaphorische Verwendung der Jahreszeiten zur Beschreibung politischer und gesellschaftlicher Vorgänge. Der metaphorische Gebrauch der Bezeichnungen der Jahreszeiten im politischen Kontext geht auf eine Tradition in der europäischen Geschichte zurück. Insbesondere wurde der *Frühling* bereits seit der Vormärz-Zeit im deutschen Sprachgebrauch metaphorisch verwendet (vgl. Martin 2005, S. 81). Der Bildspender *Frühling* bezieht sich auf die Verbindung zwischen „Aufbruch“ und „Neubeginn“. Außerdem steht Frühling für „Revolution“ und „Wandel“, „für eine starke Veränderung im politischen und gesellschaftlichen Kontext“ (Saif 2016, S. 38). In Anlehnung an die Verwendung der Metapher *Frühling* in der europäischen Geschichte, die sich als frei von religiösen Einflüssen erwies, wird beim Arabischen Frühling der säkulare Charakter hervorgehoben. Zudem wird beim Arabischen Frühling davon ausgegangen, dass die demokratischen Reformen im Widerspruch mit religiösen Einflüssen stehen. Daher implizierte der demokratische Wandel im Kontext des Arabischen Frühlings stets eine „islam-lose Etikettierung“ (Saif 2016, S. 41) Diese Entgegensetzung von *Islam* und *Arabischer Frühling* gilt als eine Bezeichnung für einen nicht-religiösen gesellschaftlichen Umbruch. Das Auftreten des Islams bzw. islamischer Einflüsse im Kontext des Arabischen Frühlings weist in dieser Hinsicht negative Konnotationen im westlichen Mediendiskurs auf, z. B. hinsichtlich der Entwicklung und Folgen des Ereignisses:

Endet der Arabische Frühling in einem grauen Herbst? Triumphieren dank der Demokratie nun Religion, Islam, Islamismus?“ Vom Frühling spricht heute aber niemand mehr angesichts des Bürgerkriegs in Syrien, des Durchmarschs des politischen Islams bei freien Wahlen.⁸³⁰

Die Hoffnung auf eine Verbesserung des gesellschaftlichen Lebens wird mit *Frühling* oder *Sommer* metaphorisiert, die Misserfolge, das Zurückbleiben des Arabischen Frühlings, Chaos-

⁸²⁷ Frankfurter Rundschau, 13.08.1999.

⁸²⁸ <http://www.duden.de/rechtschreibung/Hoelle>

⁸²⁹ Frankfurter Allgemeine Zeitung, 17.09.2001.

⁸³⁰ Die Zeit (Online-Ausgabe), 27.10.2011.

Szenarien *Winter* oder *Herbst* zugeschrieben. Auf den arabischen Frühling folgte nach kurzem Sommer der arabische Herbst.

Aus dem demokratischen Frühling ist vielerorts ein aggressiver Herbst geworden. Vor allem religiöse Minderheiten bangen um eine Zukunft in ihrer Heimat.⁸³¹

Ob dem Arabischen Frühling ein Sommer der Demokratisierung folgt oder im Herbst der militante Islamismus Früchte trägt? Keiner wagt bisher eine Prognose.⁸³²

Link (1984, S. 65) gibt dazu an, dass die Gegenüberstellung der Jahreszeiten als Gegenpole auf einer vorgestellten Oppositionen zwischen dem „eigenen System“ und dem „Gegensystem“ basiert. Dabei wird die positive Seite der symbolischen Opposition mit dem eigenen System gleichgesetzt, die Gegenseite der symbolischen Opposition mit einem negativ konnotierten System:

In Libyen wurde kurz nach dem Sieg über Diktator Gaddafi die Scharia eingeführt, das islamische Recht. In Tunesien liegen bei den ersten Wahlen gemäßigte Islamisten in Front. Zudem berichten Intellektuelle über ein Klima der Angst. In Ägypten gibt es Attacken auf christliche Kopten, gestern wurde ein bekannter Blogger in eine Nervenklinik eingewiesen. Droht nach dem arabischen Frühling der islamistische Winter?⁸³³

In den Textbelegen zeigt sich, dass symbolische Gegenüberstellungen mithilfe der Jahreszeiten dargestellt werden. Die Metaphern „Winter“ und „Herbst“ werden dem Gegensystem Islam zugeteilt, wogegen die Metaphern „Frühling“ und „Sommer“ eher dem eigenen bzw. demokratischen System zugeschrieben werden. Werden die Ereignisse in der arabischen Welt als Frühling charakterisiert, so erscheint der Islam als deren Winter.

9.5 Bildspender-Konstellation

Im Islamdiskurs gibt es nicht nur Einzelmetaphern, sondern auch komplexe Metaphern. Diese Kollektion wird hier gezeigt, mit dem Ziel, das gesamte Islambild im Diskurs nachzuzeichnen. Aus dem Pflanzenbereich wird das Verb *wachsen* entlehnt. Der Islam wird als schnell wachsende Religion bezeichnet: „Heute ist der Islam die am schnellsten wachsende Religion in den Vereinigten Staaten.“⁸³⁴ Die Zunahme der Konvertiten wird mit Skepsis beobachtet. Vergleicht man die Ausbreitung des Islams heutzutage mit anderen Religionen, so stellen Beobachter fest, dass „die protestantische und die katholische Kirche über Schwund und man-

⁸³¹ Rhein-Zeitung, 26.11.2011.

⁸³² Die Rheinpfalz, 29.08.2011.

⁸³³ Hamburger Morgenpost, 25.10.2011.

⁸³⁴ Süddeutsche Zeitung, 05.01.1999.

gelnde Aktivität jammern“, während „die islamische Gemeinde stetig wächst“⁸³⁵. Es wird im Pflanzen-Konzept davon ausgegangen, dass eine Pflanze als fremd charakterisiert werden kann. Metaphorisch wird die Bedrohung ausgedrückt, indem darauf hingewiesen wird, dass die fremde Pflanze stetig und rasch wächst, „so dass sie ihre ‚Auswüchse‘ auf den Boden der eigenen Gruppe setzt, ihre Landschaft ‚verschandelt‘, ein feindliches Umfeld bildet“ (Andreeva 2011, S. 21). Aus diesem Grund orientieren sich einige „gegen Einwanderung, gegen „Islamisierung“ Deutschlands und ganz besonders gegen deren sichtbare Auswüchse in deutschen Städten“⁸³⁶. Der niederländische Rechtspopulist Geert Wilders ruft in diesem Zusammenhang dazu auf, Kopftücher und Schleier zu besteuern, „weil sie die niederländische Landschaft verschandeln“⁸³⁷. Dieses metaphorische Modell legt nahe, dass die fremde Gruppe, die fremde Kultur oder auch der fremde Glaube eine Art „Unkraut“ darstellt, „das die Exklusivität der eigenen Spezies durch das wilde Wachstum gefährdet. Gleichzeitig wird damit eine Reaktion zur Sicherung der eigenen Existenz legitimiert“ (Andreeva 2011, S. 22).

Aus dem Bereich „Kleidung“ werden besonders die zwei Kleidersymbole ‚Turban‘ und ‚Schleier‘ metaphorisch verwendet. Der Islam wird dabei metaphorisch dem Bild eines Menschen gleichgesetzt, der einen Turban oder einen Schleier trägt. Die Kleidersymbole ‚Turban‘ und ‚Schleier‘ dienen metaphorisch nicht nur zur Kopfbedeckung, sondern zur Tarnung in der Öffentlichkeit. Die Identifizierung solcher Symbole als islamisch schreibt dem Islam selbst zu, etwas vor der Öffentlichkeit verhüllen zu wollen. Außerdem kommt der Ausdruck *Turban* als Genitivergänzung mit dem Wort *Islam* vor. In der FAZ fragt man sich, „woher diese Rohheit, diese dumpfe Zerstörungswut und dieser unsagbare Vernichtungswahn“ kommt, dann wird die Antwort in Form einer Frage gegeben: „Versteckt unter dem Turban des Islam?“⁸³⁸ Dieses Bild eines gefährlichen Wesens unter dem Turban des Islams hatten auch die Muhammad-Karikaturen verfestigt, in denen der Turban als Bombe abgebildet wurde. Ähnliches gilt für den Schleier, der viel mehr als eine Kopfbedeckung bedeutet. So stellt sich z. B. die Frage „Was liegt wirklich hinter dem Schleier?“⁸³⁹ Neben der metaphorischen Funktion des Schleiers als Verhüllung einer Gefahr stellt er sich als eine Blockade dar, die ihre Trägerinnen an geistigen Tätigkeiten hindert. Der Schleier bezieht sich außerdem auf den politischen Einfluss. Formulierungen wie „Schleier der Macht“⁸⁴⁰ und „Schleier wieder auf dem

⁸³⁵ SPIEGEL ONLINE, 22.02.1993.

⁸³⁶ Süddeutsche Zeitung, 22.10.2009.

⁸³⁷ SPIEGEL ONLINE, 13.01.2010.

⁸³⁸ Frankfurter Allgemeine Zeitung, 06.03.2001.

⁸³⁹ die tageszeitung, 06.03.2002.

⁸⁴⁰ die tageszeitung, 16.05.2002.

Vormarsch⁸⁴¹ zeigen, wie der Ausdruck *Schleier* in einem politischen Kontext als Kampfbe-
griff metaphorisiert wird.

Aus der Tiermetaphorik werden ebenso einzelne Metaphern herangezogen. Durch die Meta-
phorik wird der Gegner dehumanisiert. Dabei werden dem Gegner zentrale menschliche Ei-
genschaften abgesprochen (vgl. Pörksen 2005, S. 231). Pörksen weist zudem darauf hin, dass
dieses metaphorische Modell bereits zur Zeit des Nationalsozialismus verbreitet war. Dort
wurden mit Hilfe von Tiermetaphern diejenigen dehumanisiert, die als Feinde wahrgenom-
men wurden. Im Islamdiskurs wird Rachid al-Ghannouchi, der Führer der Ennahda-Partei in
Tunesien als „Wolf im Schafpelz“⁸⁴² metaphorisiert. Die Metapher „Wolf im Schafspelz“ geht
ursprünglich auf die Bibel zurück. Sie ist ursprünglich auf die Worte Jesu im Evangelium
nach Matthäus (7, 15) zurückzuführen: „Sehet euch vor den falschen Propheten vor, die in
Schafskleidern zu euch kommen, inwendig aber sind sie reißende Wölfe“ (zit. n. Gehr 2014,
S. 60) Die Metapher drückt aus, dass ein Mensch auf den ersten Blick friedlich aussieht, in
Wahrheit jedoch ein Charakter mit bösen Hintergedanken ist.⁸⁴³ Diese Eigenschaften werden
für Rachid al-Ghannouchi in demselben Artikel bestätigt, indem ihm „Doppelzüngigkeit“
zugeschrieben wird.

In einem anderen Kontext werden die Strategien Pierre Vogels bei seinem Auftreten charakte-
risiert. Gefahr zeigt sich in Vogels Fall, weil „er die Masse im Griff hat, ihre Gefühle lenken
kann. Weil er Menschen fischt“⁸⁴⁴. Die Metapher „Menschenfischer“ bezieht sich ebenfalls
auf einen religiösen Bezug, und zwar auf ein Wort von Jesus, der an Fischer appelliert, Men-
schenfischer für seinen Glauben zu sein. Die ursprünglich positiv konnotierte Metapher, die
für die Einladung zur Religion steht, ist in diesem Kontext negativ aufgeladen. Sie deutet hier
auf die Strategie einer Person, einer Sekte oder einer Religion hin, Menschen zu fischen und
sie so vom rechten Weg abzubringen.

Die aktuelle Dominanz der technischen Ausdrucksmittel beeinflusst auch den Islamdiskurs.
Dabei ist der Bereich „Technik“ durch entsprechende Metaphern in den Islamdiskurs einge-
gangen. Der Ausdruck *Spirale* wird aus seinem technischen Gebrauch herausgenommen und
metaphorisch für die Kontinuität der Gewalt in Verbindung mit der islamischen Welt oder mit
dem Islam herangezogen. So erscheint der Nahe Osten als der Ort, an dem sich „die Spirale

⁸⁴¹ SPIEGEL ONLINE, 19.09.1994.

⁸⁴² Die Welt, 14.02.12.

⁸⁴³ Vgl. Wahrig, Deutsches Wörterbuch; Wahrig, Herkunftswörterbuch; Duden, Redewendungen.

⁸⁴⁴ Süddeutsche Zeitung, 06.06.2011.

der Gewalt“⁸⁴⁵ entwickelt. „Die Spirale der religiösen Gewalt dreht sich weiter. Jude gegen Muslim, Muslim gegen Jude: Das ist ein ewiger Krieg.“⁸⁴⁶ Dort stehen „Sunniten gegen Schiiten“, was als eine „Spirale der Vergeltung“⁸⁴⁷ gilt. Die politischen Auseinandersetzungen, die irgendwann explodieren können, werden metaphorisch als *Pulverfass* beschrieben. Nach den ernüchternden Ergebnissen des Arabischen Frühlings sieht man die Situation anders. „Der arabische Frühling hat den Nahen Osten, der ohnehin einem Pulverfass gleicht, komplett destabilisiert.“⁸⁴⁸ Die Auseinandersetzung zwischen Sunniten und Schiiten weist auf eine „Spaltung des Islam“ hin. Dies ist als ein „gefährliches Pulverfass“⁸⁴⁹ zu betrachten. In einem anderen Kontext wird auf die Rolle des Islams als Mobilmacher für seine Anhänger mit dem Verb *mobilisieren* hingewiesen: „Mit revolutionärer Energie mobilisiert der Islam, kämpferischste aller Weltreligionen, seine 1,2 Milliarden Gläubigen.“⁸⁵⁰ Der Islam mobilisiere nicht nur seine Anhänger, sondern setze dabei seine „revolutionäre Energie“⁸⁵¹ frei.

9.6 Zusammenfassung

Metaphern haben die Funktion, komplizierte Sachverhalte verständlich zu machen. Auch bei politischen und gesellschaftlichen Auseinandersetzungen haben Metaphern die Aufgabe, Sachverhalte simpel zu erklären und auf einfache Sinnzusammenhänge zu reduzieren. Dadurch verfügt die Metapher über einen realitätskonstituierenden Charakter. Mit Metaphern lassen sich Denkgewohnheiten etablieren, Inhalte prägen und Konzeptionen von Begriffen, Texten und Diskursen entwickeln.

Mit dem metaphorischen Konzept Krieg wird das Verhältnis des Islams als Akteur zu anderen Akteuren gedeutet. So wird das Verhältnis des Islams zum Westen als ein ständiger Krieg bzw. Kampf erklärt. In diesem Kontext wird die militärische Reaktion auf den Anschlag vom 11. September als „Feldzug“ bzw. „Kreuzzug“ metaphorisiert. Durch die Betonung unterschiedlicher Aspekte der Metapher werden Deutungszuschreibungen für Geschehnisse und Ereignisse angeboten und neu gestaltet, bis, so Kirchhoff (2010, S. 193), sich schließlich hegemoniale Deutungen im Diskurs etablieren. Religiosität bzw. religiöse Motive werden mit Begriffen der Krankheit und des Wahns metaphorisch konzipiert. Islamismus bzw. Fundamentalismus, die teilweise mit dem Islam verwechselt werden, werden als „Krebsgeschwür“

⁸⁴⁵ SPIEGEL ONLINE, 12.08.2003.

⁸⁴⁶ DER SPIEGEL, 51/2014.

⁸⁴⁷ SPIEGEL ONLINE, 17.07.2006.

⁸⁴⁸ BILD, 14.09.2012.

⁸⁴⁹ Kleine Zeitung, 09.04.2015.

⁸⁵⁰ SPIEGEL ONLINE, 01.02.1993.

⁸⁵¹ SPIEGEL ONLINE, 01.02.1993.

im Islam bezeichnet. Diese Beschwörung von Krankheitsmetaphern löst ein Gefühl der Bedrohung aus und ruft zur Reaktion gegen diese Gefahr auf. Deshalb tragen die Krankheitsmetaphern zur sprachlichen Realisierung des Feinds bei. Mit Bezeichnungen wie *der paranoide Islam*, *gegen einen tobsüchtigen Islam* oder *Gift der Menschheit* führen Metaphern durch eine explizite Diffamierung zur Konstruktion eines Islamfeindbilds.

Naturelemente wie Wetter, Luft, Wasser, Feuer etc. werden als bedrohlich in Konfrontation mit den Menschen metaphorisiert. Bei der Naturmetaphorik werden Naturelemente aus ihrem naturbedingten Rahmen herausgelöst und als „von Menschen verursachte Gewalten“ betrachtet. Dabei wird der eigenen Gruppe die Rolle zugewiesen, nicht den gefährlichen Naturelementen zu unterliegen, sondern ihnen entgegenzutreten. In Bezug auf den Islamdiskurs werden Wörter wie *Islamismus* und *Islamisierung* als *Tsunami* konzeptualisiert. Die zunehmende Sichtbarkeit des Islams und das stetige Ansteigen der Zahl der Muslime werden als Naturelemente wie „Strom“, „Feuer“, „Flächenbrand“ metaphorisiert. Die Phänomene des Wetters und Unwetters werden in diesem Rahmen ebenso herangezogen. Während und nach dem Arabischen Frühling etablierte sich der metaphorische Gebrauch der Jahreszeiten zur Bezeichnung politischer und gesellschaftlicher Umbrüche im Nahen Osten. Der Frühling steht daher metaphorisch für eine starke positive Veränderung im politischen und gesellschaftlichen Kontext. Das Auftreten des Islams bzw. der religiösen Einflüsse im Kontext des Arabischen Frühlings weist negative Konnotationen auf. Das Erscheinen des Islams wird mit dem Unwetter identifiziert. Wird der gesellschaftliche Umbruch in der arabischen Welt dem Frühling zugeschrieben, so wird der Islam auf der anderen Seite mit dem Winter identifiziert und somit erneut eher negativ etikettiert.

10 Fazit und Ausblick

Innerhalb der politischen und gesellschaftlichen Diskussion herrscht eine rege Debatte über die Verortung des Islams in Deutschland. Dabei ist umstritten, ob der Islam zu Deutschland gehört. Gerade rechtspopulistische Parteien machen sich diese Diskussion zunutze, um zu provozieren und Wählerstimmen zu gewinnen. Mit der vorliegenden Arbeit sollte aufgezeigt werden, welchen Beitrag sprachwissenschaftliche Analysen innerhalb der politischen Auseinandersetzung leisten können. Die Leitfrage dabei war, wie durch den Sprachgebrauch, unter anderem auch in Bezug auf die Repräsentation von zentralen gesellschaftlichen Ereignissen, eine Gemeinschaft bzw. Religion sprachlich konstituiert wird. Die Arbeit rekonstruierte dazu die im Sprachgebrauch etablierten gesellschaftlichen und kulturellen Deutungsmuster über den Islam.

10.1 Befunde der linguistischen Diskursanalyse

Aus den unterschiedlichen Debatten und Diskussionen über das Thema Islam entsteht ein „Diskurs“, in dem sich das Konzept Islam sprachlich manifestiert. Mit vielen methodischen Ansätzen ist die linguistische Diskursanalyse ein geeigneter Forschungsansatz, um diese transtextuellen Sprachstrukturen zu untersuchen. So war es möglich, im Forschungsbereich die über Einzeltexte hinausgehenden Themen und Themenfelder, die sich auf das Thema Islam beziehen, zu ermitteln. Die Analyse des Islamdiskurses zielte in dieser Arbeit nicht darauf ab, eine Position zu beziehen, also eine kritische Diskursanalyse zu betreiben. Sie sollte stattdessen aufdecken, wie sich im Sprachgebrauch Wissensaspekte, Deutungsmuster, Argumentationen und Konzepte manifestieren.

Der linguistische Zugriff auf den Diskurs erfolgte auf unterschiedlichen Analyseebenen. Zunächst wurde das lexikalisch-semantische Netz des Konzeptes Islam untersucht. Dies fasst eine Reihe sprachlicher Formen, die repräsentativ für das Thema Islam stehen. Auf einer weiteren Analyseebene wurden die unterschiedlichen Topoi im Islamdiskurs dargelegt und erläutert. Zudem erforschte die Arbeit den metaphorischen Gebrauch im Diskurs mit seinen unterschiedlichen Konzepten. Weiterhin wurde die diachrone Entwicklung des Konzeptes Islam in unterschiedlichen Zeitabständen durch eine punktuelle Analyse für drei Weltereignisse (Iranische Revolution, 11. September 2001 und Arabischer Frühling) durchgeführt. Bei dieser Analyse wurde das Untersuchungskorpus hauptsächlich qualitativ untersucht. Dies hat dazu beigetragen, die in die einzelnen Texte eingebetteten inhaltlichen Merkmale aufzudecken. Es wurde

deutlich, dass der Diskurs aus bestimmten inhaltlichen Makrostrukturen besteht, die zusammen die wesentlichen Merkmale des Islamdiskurses darstellen.

Lexikalisch-semantisches Netz

Die Bedeutung des Wortes *Islam* verschiebt sich mit seinem Gebrauchskontext. Mit unterschiedlichen Adjektiven wie *der revolutionäre Islam*, *der rückständige Islam*, *der moderne Islam*, *der radikale Islam* usw. wird das Wort *Islam* differenziert und unterschiedlich konzeptualisiert. Im Diskurs wird der Islam überwiegend nicht mehr im Sinne einer Religion angesehen. Vielmehr werden die unterschiedlichen Auffassungen der Muslime und ihre religiöse Praxis jeweils als „der“ Islam wahrgenommen. Infolgedessen gibt es nicht den „einen“ Islam, der alle Varianten umfasst, sondern seine vielfältigen Ausprägungen werden von allen Diskursbeteiligten unterschiedslos als *Islam* bezeichnet.

Aus diesen unterschiedlichen Ausprägungen bilden sich zwei wesentliche, aber auch gegensätzliche Islamkonzepte. Zum einen wurde eine aufgewertete Erscheinungsform nachgezeichnet. Diese wird mit positiven Attributen wie *tolerant*, *friedlich*, *moderat* etc. sprachlich realisiert, ist aber im Islamdiskurs unterrepräsentiert. Die Vertreter eines friedlichen, modernen Islams erscheinen zugleich als die Kritiker eines radikalen Islams. Ihnen gegenüber steht eine negative Erscheinungsform des Islams, die dem Mainstream zu entsprechen scheint und mit pejorativen Attributen wie *fundamentalistisch*, *radikal*, *militant*, *gewalttätig*, *extremistisch*, *gefährlich* etc. verbunden ist. Diese Erscheinungsform des Islams steht im Gegensatz zu den westlichen Werten. Dass die Bezeichnung *Islam* oft negativ konnotiert wird, führt zu dessen Verbindung mit den Bezeichnungen *Islamismus* und *Islamisierung*. Dabei werden die Erscheinungsformen und Symbole von Islamismus und Islamisierung mit dem Islam verknüpft. Die semantischen Grenzen zwischen den Bezeichnungen *Islam* und *Islamismus*; *Muslime* und *Islamisten*; *islamisch* und *islamistisch* sind im Diskurs fließend.

Es wurde in der Arbeit deutlich, dass das Islamkonzept gebildet werden kann, ohne das Wort *Islam* zu erwähnen. Die Wörter *Dschihad*, *Scharia* und *Koran* stehen als Repräsentationen für den Islam. Dabei muss beachtet werden, in welchen Kontexten die Wörter verwendet und mit welchen zusätzlichen Bedeutungen sie konnotiert werden. Die Schlagwortanalyse der oben genannten Bezeichnungen hat ergeben, dass die Wörter *Islam*, *Dschihad*, *Scharia* und *Koran* in den deutschen Wörterbüchern im Vergleich zu ihrer Darstellung im Mediendiskurs neutral, vor allem aber wertend dargestellt werden. Sie werden aus ihrem arabisch-islamischen Kontext herausgenommen und im westlichen Diskurs negativ konnotiert. Die Bezeichnungen

Dschihad, Scharia und Koran weichen im öffentlichen Diskurs von ihrer kodierten Bedeutung in den deutschen Lexika ab. So hat sich eine Differenz zwischen den in den Wörterbüchern kodierten Bedeutungen und den Gebrauchsbedeutungen ergeben. Die Analyse der Wörter *Islam, Dschihad, Scharia, Koran* etc. hat gezeigt, dass ihre Bedeutungen durch deren Verwendung in den politischen Auseinandersetzungen geprägt werden.

Der Dschihad, der eigentlich auf eine umfassende Anstrengung in den unterschiedlichen Lebensbereichen einschließlich der gerechten Selbst- oder Landesverteidigung hinweist, hat sich im Diskurs zu einer „Tötungsideologie“ entwickelt. Diese Ideologie beruht darauf, Andersgläubige zu töten, nur weil sie andersgläubig sind. So erscheint der Dschihad im Diskurs als eine Aktion gegen die Ungläubigen. In den originalen Quellen ist er jedoch gegen jegliche Angreifer gerichtet, unabhängig davon, welche Religionszugehörigkeit diese Angreifer haben. Da der Dschihad oft mit militanten Gruppen assoziiert wird, wird er auf ein extremistisches Deutungsmuster reduziert, das fast nur auf eben diese militanten Gruppen zurückgeht.

Die Wörter *Scharia* und *Koran* werden mit Geboten und Verboten der Religion verbunden. Viele Vorschriften, Verhaltensanweisungen, Beschränkungen und auch Strafen werden oft auf beide Wörter zurückgeführt. Dadurch werden *Scharia* und *Koran* als Antimodell der westlichen Grundwerte betrachtet. Die Bezeichnung *Scharia* wird mit körperlichen Strafen und strengen Vorschriften konnotiert und ist in den letzten Jahren zu einem Stigmawort geworden. Der *Koran* stellt sich dar als die heilige Schrift des Islams, auf die mit unterschiedlicher Werthaltung im arabischen und im deutschen Sprachgebrauch Bezug genommen wird. In Verbindung mit negativen Kontexten zeigt sich der *Koran* als die Quelle, aus der die unterschiedlichen Gewaltformen stammen, und wird mehrheitlich sowohl sprachlich als auch bildlich mit Gewalt konnotiert.

Die Auswertung der Schlüsselwörter hat zudem gezeigt, dass sie je nach den geltenden Einstellungen und Ideologien in der Gesellschaft gegenüber dem Sachverhalt umgedeutet werden können. Ein Beispiel dafür ist der Gebrauch der Bezeichnung *Dschihad* während des Ersten Weltkriegs. Damals wurde er als Leitbegriff mit positiven Konnotationen verwendet, um muslimische Kriegsgefangene für Deutschland zu gewinnen. Außerdem spielt die politische Ausrichtung der Akteure eine wichtige Rolle bei der Verwendung eines Wortes. Die politische Position der USA und Europas gegen die sowjetische Invasion in Afghanistan 1979 ließ beispielsweise für das Wort *Mudschahid* (Pl. *Mudschahidin*) positive oder keine Konnotationen

zu. Heutzutage ist die Rede nicht mehr von *Mudschahidin*, sondern von *Dschihadisten*⁸⁵², ein Ausdruck, der sehr stark negativ konnotiert ist, da er für Personen verwendet wird, die sich an Selbstmord-Anschlägen beteiligen und damit möglichst viele Menschen töten möchten.

Die vorliegende Arbeit stellte die Frage, wie politische Ereignisse bestimmte Begriffe prägen bzw. bestimmen können. Es wurde gezeigt, dass die Thematisierung der politischen Auseinandersetzungen in erster Linie auf der Grundlage zentraler Schlüsselwörter ausgetragen wird. Dadurch tragen die gesellschaftspolitischen Auseinandersetzungen nicht nur zur Dominanz bestimmter Begriffe bei, sondern prägen außerdem die dabei benutzten Begriffe mit ihrer Semantik. Durch den politischen Gebrauch haben diese Begriffe ihre Karriere gemacht. Sie erwecken nur dann Interesse, wenn sie im politischen Kontext verwendet werden. In der Arbeit wurde deutlich, dass Ausdrücke wie *Mullah*, *Re-Islamisierung*, *islamische Renaissance*, *islamisches Erwachen*, *Fundamentalismus*, *Fanatismus*, *Fatwa* etc. in den 80er und 90er Jahren durch die mediale Bearbeitung der Iranischen Revolution auf die gesellschaftspolitische Bühne gelangt sind. Ausdrücke wie *islamischer Terrorismus*, *terroristischer Islam*, *islamische Terroristen* sowie Attribute wie *militant*, *kämpferisch*, *kriegerisch*, *radikal* oder *fundamentalistisch* haben im Zuge des 11. Septembers 2001 den Sprachgebrauch geprägt. Aus den aktuellen Auseinandersetzungen wurden Ausdrücke wie *Kopftuch*, *Burka*, *Salafismus*, *Dschihadisten* oder *Gotteskrieger* in der Öffentlichkeit virulent und sind in den Vordergrund des medialen Interesses getreten. Der Sprachgebrauch im Zusammenhang mit der Wahrnehmung des Islams verändert sich demnach durch außersprachliche Sachverhalte, die eine hohe Relevanz im weltpolitischen Geschehen haben.

Merkmale des Islamdiskurses

Durch die Analyse des Islamdiskurses konnte zunächst festgestellt werden, dass sich eine „Politisierung des Islams“ vollzieht. Mit Aussagen wie „Der Islam ist eine politische Religion“ wird eine Wechselwirkung zwischen Religion und Politik angezeigt. Der Islam als Religion wird mit dem politischen Einfluss der Religion oder mit deren Angehörigen identifiziert. Mit dem Wort *Islam* ist häufig nicht die Religion gemeint, sondern der politische Einfluss der Religion oder die Muslime. Der Sammelbegriff *Islam* wird als Deutungsmuster für unterschiedliche Auseinandersetzungen sowohl im Ausland als auch im Inland betrachtet und mit politischen und gesellschaftlichen Konflikten konnotiert. Die qualitative Analyse der Textbelege hat des Weiteren gezeigt, dass die Thematisierung des Islams sich geografisch vorwie-

⁸⁵² Beide Wörter gehen auf den Dschihad zurück und verweisen auf diejenigen, die im Dschihad kämpfen.

gend auf Länder wie Afghanistan, den Irak, den Iran, Pakistan und Saudi-Arabien konzentriert oder auch auf Länder, in denen es Konflikte oder Sicherheitsprobleme gab.⁸⁵³ Diese Realität des Islams im Ausland wurde mit dem Islam im Inland gleichgesetzt, so dass die Krisen und Konflikte in solchen Ländern den Islamdiskurs im Inland geprägt und das Islambild bestimmt haben.

Ein weiteres Merkmal sind tradierte Stereotype, die sich auf historische Konflikte zwischen dem Islam und dem Westen bezogen und im heutigen Diskurs reaktualisiert und mit dem entsprechenden Vokabular repräsentiert werden. Ausdrücke wie *Kreuzzüge* oder *Türkengefahr*, die auf historische Ereignisse verweisen, sind im Islamdiskurs im Zuge bestimmter Ereignisse wieder aufgetreten. Diese Wiederverwendung hat die konfliktreiche Beziehung zwischen dem Westen und dem Islam in Erinnerung gerufen. Seit den Ereignissen des 11. Septembers werden der Krieg gegen den Terror als *Kreuzzug* und die Gegner als das *Böse* bezeichnet.

Die Bezeichnung *Muslime* weist nicht nur auf die Zugehörigkeit zu der Religion des Islams hin, sondern wurde vor allem seit den neunziger Jahren als entscheidender Aspekt für die Identifikation der muslimischen Mitbürger essentialisiert. Mit der Erklärung der Zugehörigkeit zur islamischen Religion geht in den unterschiedlichen Diskussionen eine Art der Grenzziehung zwischen den als *Muslime* bezeichneten Menschen und der Aufnahmegesellschaft einher. In der Folge werden zwei konfrontative Diskursgemeinschaften sprachlich realisiert: „Wir“ und die „anderen“. Durch diese Grenzziehung wird die Zugehörigkeit der Muslime zu der Kategorie deutsch in Frage gestellt. Wenn es sich um den Islam in Deutschland dreht, werden Muslime fast immer mit Migranten gleichgesetzt und ihre eventuelle deutsche Identität verkannt.

Diese etablierte Wahrnehmung hätte nicht gelingen können ohne einen Zeichenvorrat an Symbolen wie ‚Moschee‘, ‚Minarett‘, ‚Schwert‘, ‚Kopftuch‘ und Bildern für Orte wie ‚Mekka‘, wo eine unzählbare, unkontrollierbare ‚Masse‘ zu sehen ist. Diese Symbole haben sich in überwiegenden Teilen der westlichen Gesellschaften verbreitet und sind im kollektiven Gedächtnis verankert. Sie werden als Ausdrucksmittel des Unterschieds zwischen beiden Diskursgruppen wahrgenommen und in Verbindung mit Islam und Muslimen abwertend verwendet. Kollektivsymbole stellen sich in den öffentlichen Debatten wie ein Netz dar, die sich über die Diskurse ziehen und ihnen Festigkeit verleihen.

⁸⁵³ Auf dieses Ergebnis haben auch Silberschmidt 2008, Kagermann 2014 und Hafez und Richter 2007 verwiesen.

Stereotype

Die Arbeit hatte es sich zur Aufgabe gemacht, die sich wiederholenden Stereotype im Islamdiskurs aufzuzeigen. Die Analyse der Stereotype im Islamdiskurs hat ergeben, dass sich die wesentlichen Diskursstrukturen um bestimmte Grundpositionen drehen, bei denen der Islam und der Westen voneinander distanziert betrachtet werden. Ausgespart bleiben dagegen die Themen oder Strukturen, bei denen Islam und Westen einander ergänzen oder zusammenkommen können. Islam und Westen stellen somit im Diskurs zwei gegensätzliche Größen dar. Die Differenzierung wurde sprachlich dadurch skizziert, dass sowohl dem Westen als auch dem Islam grundsätzliche Werte bzw. Eigenschaften zugeschrieben wurden. Während für den Westen „Moderne“, „Demokratie“, „Fortschritt“ und „Freiheit“ hohe Werte sind, werden dem Islam die genau gegenteiligen Werte zugewiesen. Auf der Zeitachse stellt sich der Westen als die Zukunft dar, wogegen der Islam in der Vergangenheit stehengeblieben ist. Mit seinen Unwerten steht der Islam als ein Hindernis für die Integration in westlichen Gesellschaften. Im Diskurs wird den Muslimen die Schuld zugewiesen, sich nicht integrieren zu wollen. Eine erfolgreiche Integration muslimischer Migranten wird als eine Übereinstimmung mit westlichen Werten gedeutet. Ein Zusammenkommen zwischen Islam und Mehrheitsgesellschaft ist damit verbunden, dass der Islam in einem ähnlichen Verhältnis zum Staat steht wie die christliche Kirche, also eine Körperschaft des öffentlichen Rechts bildet, ein gesellschaftlicher und juristischer Status, den der Islam nicht hat.

Metaphorik

Das konfrontative Verhältnis zwischen dem Islam und dem Westen spiegelt sich auch auf der metaphorischen Ebene wider. Mithilfe unterschiedlicher Metaphern-Konzepte wurde ein Islambild nachgezeichnet, das die islamische Religion bzw. Religiosität mit gefährlichen Naturelementen oder böartigen Krankheiten verbindet. Gesellschaftspolitische Phänomene werden ebenso mit Metaphern erklärt. Die Zunahme der muslimischen Minderheiten in Europa wurde beispielsweise metaphorisch mit katastrophalen, bedrohlichen Phänomenen wie Feuer, Flächenbrand oder auch Tsunami konzeptualisiert. Das Konstrukt Islam wird als bedrohlicher Gegenstand personifiziert. Er ist zu einem Gespenst, zu einem sich bewegenden Konstrukt geworden, das Politik „macht“ und „fordernd auftritt“. Dieser metaphorische Sprachgebrauch hat dazu geführt, dass das Verhältnis zwischen dem Islam und dem Westen als ein ständiger Konflikt und in Anlehnung an bestimmte Ereignisse nach dem Konzept Krieg bzw. Kampf gedeutet wurde. Durch die Metaphern wurden bestimmte Vorstellungen und Stereotypen

zentralisiert und in den Fokus der Aufmerksamkeit gerückt. Letztendlich haben sich hegemoniale Deutungen in Bezug auf das Verhältnis zwischen dem Islam und dem Westen etabliert.

Einfluss von Weltereignissen auf das Islamkonzept

Die Untersuchung der Teildiskurse für die drei zentralen Ereignisse Iranische Revolution 1979/80, 11. September 2001 und Arabischer Frühling ab 2011 hat gezeigt, wie sich die Bezeichnung *Islam* in Verbindung mit großen politischen Ereignissen semantisch veränderte. Die Analyse hat ergeben, dass die Wahrnehmung des Islams seit den 80er Jahren sowohl von Weltereignissen als auch von gesellschaftlichen Auseinandersetzungen geprägt wird. Die Iranische Revolution 1979/80, der 11. September 2001 und der Arabische Frühling ab 2011 haben die Islamwahrnehmung massiv durch ihre Semantik geprägt. Die Analyse der drei Ereignisse hat trotz der zeitlichen Abstände gemeinsame Deutungsmuster und Interpretationen ergeben. So wurde bei allen drei Ereignissen eine Verbindung zur Religion hergestellt. Die Frage, die bei jedem Ereignis gestellt wurde, lautet: Welche Rolle spielt(e) die Religion? Bei der Iranischen Revolution hieß es: „Islamische oder demokratische Republik? – das ist die Frage“⁸⁵⁴, beim Arabischen Frühling stellt sich im Diskurs die Frage „Triumphiert der Islam?“⁸⁵⁵ und beim 11. September wurde durch die religiöse Zugehörigkeit der Attentäter das Ereignis mit einer gesamten Religion verbunden: „Die Anschläge in den USA haben durchaus ihre religiöse Logik.“⁸⁵⁶ Mit der Iranischen Revolution ist der Islam ein Akteur auf der Bühne des internationalen Interesses geworden und wurde danach stets in Bezug auf dieses Ereignis betrachtet. Auseinandersetzungen in anderen arabisch-islamischen Ländern wurden als „der revolutionäre Umbruch in der Welt des Islam“⁸⁵⁷ betrachtet. Dabei wurden negative Erscheinungsformen wie Gewalt und Fundamentalismus in den Vordergrund gerückt, und ein entsprechendes Wortfeld, bestehend aus Wörtern wie *Islamismus*, *Fundamentalismus*, *Heiligkrieger*, *Gottesmänner*, *Gotteskrieger*, *Dschihadkämpfer*, *Ultras im Namen Allah* etc., hat den Sprachgebrauch geprägt. Aufgrunddessen hat sich die Gewalt seit der Iranischen Revolution als ein Bestandteil des Islambildes etabliert.

Diese Rolle der Religion bei den drei Ereignissen wurde anfangs oft skeptisch betrachtet und dann negativ bewertet. Im Zuge der Iranischen Revolution wurde der Auftritt des Islams als „Zurück ins Mittelalter“⁸⁵⁸ bezeichnet. Mit negativen Eigenschaften wie *fundamentalistisch*,

⁸⁵⁴ Die Zeit (Online-Ausgabe), 23.03.1979.

⁸⁵⁵ Die Zeit (Online-Ausgabe), 27.10.2011.

⁸⁵⁶ die tageszeitung, 17.09.2001.

⁸⁵⁷ DER SPIEGEL, 7/1979.

⁸⁵⁸ Titelblatt von DER SPIEGEL 7/1979

fanatisch, extremistisch, radikal, militant etc. oder Nomen wie *Fanatiker, Fundamentalisten* oder *Extremisten* wurden muslimische Einzelpersonen oder Personengruppen abgewertet. Charakteristisch für die Thematisierung des Islams und der Muslime bei der Iranischen Revolution ist, dass mit Bezeichnungen wie *Fundamentalisten, Extremisten, Fanatiker* oder *Religionsfanatiker* eine Fokussierung auf muslimische Einzelpersonen oder Personengruppen in negativ bewerteten Kontexten stattfindet.

Mit der häufigen Verwendung von Bezeichnungen wie *fundamentalistischer Islam, extremistischer Islam* oder *militanter Islam* nach dem 11. September wandelte sich die Fokussierung auf muslimische Personengruppen zur Hervorhebung des Konzepts Islam. Bei der Thematisierung der Motive des Anschlags vom 11. September 2001 wurde die Rolle der Religion hervorgehoben und damit ein kultureller Kampf zwischen dem Westen und dem Islam heraufbeschworen. Indem das Ereignis des 11. Septembers als ein religiös begründetes Attentat gedeutet wurde, verstärkten sich die Ängste dem Islam gegenüber. Diese Diskurslinien haben sich nach dem 11. September als diskursive Regeln verankert, die sich in den darauffolgenden Debatten immer wieder zeigen. Muslime wurden im öffentlichen Diskurs gehäuft mit dem Konzept Bedrohung assoziiert, und das Ereignis wurde als Reaktion einer Religion auf die Demütigung, den kulturellen Niedergang und den Werteverlust, „den die muslimischen Länder durch die Dominanz der westlichen Kultur in der Moderne erlitten hätten“⁸⁵⁹, gedeutet. Durch die Verbindung des Islams mit den negativen Konnotationen des Ereignisses hat sich der Topos Gewalt im öffentlichen Diskurs nicht nur etabliert, sondern zum Topos Terror intensiviert. Diese Intensivierung drückt sich im öffentlichen Diskurs durch Formulierungen wie *islamischer Terror, Kampf gegen den islamischen Terrorismus, terroristischer Islam, islamische Terroristen* etc. aus und hat zu einem generalisierenden Verdacht gegenüber Islam und Muslimen geführt.

Nach dem Arabischen Frühling wurden die Islamisten als „gemäßigt“ bezeichnet. Das Verhältnis der Demokratie zum Islam wurde in dieser Phase positiver dargestellt. Als die Islamisten sich der Macht annäherten, wurde dies jedoch als Widerspruch zu dem säkularen Charakter des Arabischen Frühlings betrachtet. Im Diskurs des Arabischen Frühlings wurden die Islamisten, ihre Erfolge und Niederlagen, ihre Vorstellungen und Stellungnahmen zu unterschiedlichen Fragen mit dem Islam identifiziert. Als sie in den Wahlen gewannen, hieß es: „Triumphiert der Islam?“⁸⁶⁰ Der Auftritt des Islams im Kontext des Arabischen Frühlings hat

⁸⁵⁹ die tageszeitung, 04.10.2001.

⁸⁶⁰ Die Zeit (Online-Ausgabe), 27.10.2011.

insofern negative Konnotationen wie „Einführung der Scharia“, „Polygamie“, „Unterdrückung der Frauen“ etc. evoziert. So zeigt sich der Islam als eine Anti-These zu einem friedlichen gesellschaftlichen Umbruch, also zu einem Arabischen Frühling. Islam und Arabischer Frühling treten als Gegenpole auf. Das spiegelt sich in der Metaphorisierung der Jahreszeiten wider. Während der gesellschaftliche Umbruch als „Frühling“ gedeutet wurde, hat sich der Islam als sein „Winter“ erwiesen.

Bei vielen Debatten des Islamdiskurses hat sich gezeigt, dass Diskurse transnational oder transkulturell sind, so dass die Debatten in den westlichen Diskursen Auswirkungen auf den innerislamischen Diskurs haben. Allmählich entstehen im innerislamischen Diskurs die gleichen Ausrichtungen und Argumentationen. Bei der Bezeichnung *Scharia* ist zum Beispiel zu betrachten, dass sowohl im westlichen als auch im innerislamischen Diskurs fast identische Positionen auftreten. Das zeigt, dass die Diskurse international miteinander verschränkt sind. Dieser Einfluss des westlichen Diskurses auf den innermuslimischen Diskurs ist so stark, dass in den arabischen und islamischen Ländern Vorstellungen und Meinungen über religiöse Fragen aus dem westlichen Diskurs geschöpft werden.

10.2 Ausblick

In der Untersuchung ist es gelungen, die sprachliche Verwendung des Begriffs Islam mit seinen wiederkehrenden Stereotypen und weiteren zentralen Begriffen zu rekonstruieren. Dies kann auf verschiedenen Ebenen erweitert werden. In der vorliegenden Arbeit wurden punktuell und exemplarisch drei wichtige Ereignisse herangezogen. Eine anschließende Untersuchung der unterschiedlichen Phasen des Islamdiskurses, seiner Stereotype und Argumentationsmuster trägt zur Bildung einer einschlägigen Darstellung für die Entstehung und Entwicklung des Islamdiskurses in Deutschland bei. Dies soll dazu dienen, eine diachrone Diskursgeschichte zum Thema Islam im deutschen Sprachraum zu rekonstruieren. Da hier nur eine bestimmte Zahl von Schlüsselwörtern im Islamdiskurs analysiert wurde, ist eine erweiterte Untersuchung der zentralen Schlüsselwörter im Islamdiskurs von großer Relevanz. Dies trägt zu einem Diskurswörterbuch des Islamvokabulars bei, das sich nicht nur auf die Bedeutungswörterbücher bezieht, sondern auch auf den sprachlichen Gebrauch in der Gegenwartssprache.

In der vorliegenden Arbeit wurden ausgewählte Bilder aus dem Islamdiskurs dargestellt und analysiert. Eine Erweiterung der Forschung mit einer Text-Bild-Analyse für das Konzept Islam wäre von großem Interesse. Aus Internet-Foren und sozialen Netzwerken wurden Bei-

spielbelege in der Arbeit ansatzweise dargelegt. Dies könnte durch eine vertiefte Analyse des Konzeptes Islam in den Diskursen der sozialen Netzwerke oder Internetforen erweitert werden.

Die Arbeit befasste sich mit der Thematisierung des Islams im öffentlichen Sprachgebrauch. Dabei wurde nach der Rezeption des Islams in der Mehrheitsgesellschaft gefragt. Es wäre außerdem von Bedeutung zu ermitteln, wie im innermuslimischen Diskurs Konzepte wie „Staat“, „Grundwerte“, „Christentum“, „Judentum“, „Verfassung“, „Integration“, „Demokratie“ etc. entstehen. Diese Erweiterung könnte aufzeigen, wie diese sprachlich konstituiert werden und welche Positionen dabei vertreten werden.

Darüber hinaus überschneidet sich die vorliegende Arbeit mit dem Forschungsbereich „Antimuslimischer Rassismus“. Dabei wäre es von großer Relevanz zu untersuchen, inwieweit der heutige Islamdiskurs anderen Diskursen ähnelt, die mit Fremd- und Selbstbildern arbeiten, wie beispielsweise dem antisemitischen Diskurs. Hierbei wäre es interessant zu untersuchen, welche ähnlichen Bilder, Stereotype und Topoi musterhaft vorkommen oder diversifiziert werden können und welche Gemeinsamkeiten oder Unterschiede beide Diskurse aufweisen. Diese erweiterte Untersuchung wäre zugleich ein Appell an alle Diskursakteure, sich den sprachlichen Gebrauch einer Diskursgemeinschaft bewusst zu machen. So leistet die Sprachwissenschaft einen Beitrag, indem sie aus dem historischen Sprachgebrauch markante Kennzeichen für die Zukunft schafft.

11 Literaturverzeichnis

- Abdallah, Laila (1998): Islamischer Fundamentalismus – eine fundamentale Fehlwahrnehmung? Zur Rolle von Orientalismus in westlichen Analysen des islamischen Fundamentalismus. 1. Aufl. Berlin: Das Arabische Buch (Nahost-Studien, 2).
- Adamzik, Kirsten (2010): Sprache. Wege zum Verstehen. 3., überarb. Aufl. Tübingen: Francke (UTB Sprachwissenschaften, 2172).
- Ahbe, Thomas (2008): Ost-Diskurse. Das Bild von den Ostdeutschen in den Diskursen von vier überregionalen Presseorganen 1989/1990 und 1995. In: Kersten Sven Roth und Markus Wienen (Hg.): Diskursmauern. Aktuelle Aspekte der sprachlichen Verhältnisse zwischen Ost und West. Bremen: Hempen (Sprache – Politik – Gesellschaft, 1), S. 21–54.
- Al-Azmeh, Aziz (1996): Die Islamisierung des Islam. Imaginäre Welten einer politischen Theologie. Frankfurt: Campus Verl. (Edition Pandora, 33).
- Alder, Yasin (2009): Wie eine muslimische Identität entwickeln? In: Islamische Zeitung, 01.12.2009: <https://www.islamische-zeitung.de/wie-eine-muslimische-identitaet-entwickeln/>. Zuletzt geprüft am 28.06.2015.
- Al-Qaraḍāwī, Yūsuf (2009): Fiqh al-ḡihād. Dirāsa muqārana li-aḥkāmihi wa-falsafatihi fī ḍau' al-Qur'ān wa-s-sunna. Al-Qāhira: Maktabat Wahba.
- Al-Radwany, Marwa (2006): Die Sprache der Medien: eine exemplarische Analyse der Berichterstattung zum Thema „Islam“ in Deutschland. Unveröffentlichte Seminararbeit. Universität Potsdam.
- Ammon, Ulrich (Hg.) (2004): Sociolinguistics. An international handbook of the science of language and society. 2nd completely rev. and extended ed. Berlin, New York: W. de Gruyter (Handbücher zur Sprach- und Kommunikationswissenschaft, Bd. 3).
- Andreeva, Anna (2011): Die gefährlichen Fremden. Oder: Was verraten Metaphern über den ethnischen Diskurs? In: Metaphorik.de (20), S. 7–38.
- Appel, Markus (2008): Medienvermittelte Stereotype und Vorurteile. In: Bernad Batinic und Markus Appel (Hg.): Medienpsychologie. Mit 60 Tabellen; [Bachelor, Master]. Heidelberg: Springer Medizin (Springer-Lehrbuch), S. 313–335.
- Aṣ-Ṣanqīṭī, Muḥammad (14.02.2015): Al-Ḡihād 'alā baṣīra (Der Dschihad aufgrund eines sichtbaren Hinweises). In: Al-Jazeera.net, 14.02.2015.
- Ata, Mehmet (2011): Der Mohammed-Karikaturenstreit in den deutschen und türkischen Medien. Univ., Wiesbaden, Siegen.
- Attia, Iman (Hg.) (2007): Orient- und Islambilder. Interdisziplinäre Beiträge zu Orientalismus und antimuslimischem Rassismus. 1. Aufl. Münster: Unrast-Verl.
- Attia, Iman (2012): Islamkritik zwischen Orientalismus, Postkolonialismus und Postnationalsozialismus. In: Bülent Ucar (Hg.): Die Rolle der Religion im Integrationsprozess. Die Deutsche Islamdebatte. Frankfurt: Peter Lang GmbH Internationaler Verlag der Wissenschaften, S. 113–126.
- Attia, Iman (2013): Privilegien sichern, nationale Identität revitalisieren. Gesellschafts- und handlungstheoretische Dimensionen der Theorie des antimuslimischen Rassismus im Unterschied zu Modellen von Islamophobie und Islamfeindlichkeit. In: Journal für Psychologie 21 (1-31).

- Bassiouni, Mahmoud (2014): Menschenrechte zwischen Universalität und islamischer Legitimität. Orig.-Ausg., 1. Aufl. Berlin: Suhrkamp (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft, 2114).
- Batinic, Bernad; Appel, Markus (Hg.) (2008): Medienpsychologie. Mit 60 Tabellen; [Bachelor, Master]. Heidelberg: Springer Medizin (Springer-Lehrbuch).
- Bauer, Thomas (2011): Die Islamisierung des Islam. In: Zimmermann, Olaf/Geißler, Theo (Hg.): Islam – Kultur – Politik.
- Bauer, Thomas (2011): Die Kultur der Ambiguität. Eine andere Geschichte des Islams. 1. Aufl. Berlin: Verl. der Weltreligionen.
- Becker, Frank; Gerhard, Ute; Link, Jürgen (1997): Moderne Kollektivsymbolik. Ein diskurstheoretisch orientierter Forschungsbericht mit Auswahlbibliographie (II). In: Internationales Archiv für Sozialgeschichte der deutschen Literatur (IASL) (22), S. 70–154.
- Behroz, Khersau; Heigermoser, Maximilian; Musyal, Sören (2013): Die gestohlene Revolution? Eine qualitative Inhaltsanalyse des deutschen Pressebildes des Islams während des Arabischen Frühlings. In: Kai Hafez (Hg.): Arabischer Frühling und deutsches Islambild. Bildwandel durch ein Medienereignis? Berlin: Frank & Timme (Medien und politische Kommunikation – Naher Osten und islamische Welt, 23), S. 67–101.
- Berger, Peter L.; Luckmann, Thomas; Plessner, Helmuth; Plessner, Monika ([1980] 2007): Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie. 25. Aufl. Frankfurt am Main: Fischer-Taschenbuch-Verl. (Fischer, 6623).
- Berghahn, Sabine; Rostock, Petra; Nöhring, Alexander (Hg.) (2009): Der Stoff, aus dem Konflikte sind. Debatten um das Kopftuch in Deutschland, Österreich und der Schweiz. Bielefeld: Transcript-Verl. (Global, local Islam). Online verfügbar unter http://deposit.d-nb.de/cgi-bin/dokserv?id=3108928&prov=M&dok_var=1&dok_ext=htm.
- Bernard, Jutta; Gietz, Karl-Peter; Mohr, Hubert (1994): Einleitung. In: Der Islam in den Medien. Gütersloh: Gütersloher Verl.-Haus (Studien zum Verstehen fremder Religionen, 7), S. 11–14.
- Bernard, Jutta; Gronauer, Claudia (1994): Heiliger Georg, wir harren der letzten Ölung. Die religiöse Dimension des Golfkrieges in der Berichterstattung zweier Tageszeitungen. In: Der Islam in den Medien. Gütersloh: Gütersloher Verl.-Haus (Studien zum Verstehen fremder Religionen, 7), S. 184–197.
- Bernard, Jutta; Gronauer, Claudia; Kuczera, Natalie (1994): Auf der Suche nach einem Feind. Eine vergleichende Metapheranalyse zu Kommunismus und Islam. In: Der Islam in den Medien, Bd. 7. Gütersloh: Gütersloher Verl.-Haus (Studien zum Verstehen fremder Religionen, 7), S. 198–207.
- Besch, Werner (Hg.) (1998): Sprachgeschichte. Ein Handbuch zur Geschichte der deutschen Sprache und ihrer Erforschung : 1. Teilband. 2. vollständig neu bearbeitete und erw. Aufl. Berlin, New York: W. de Gruyter (Handbücher zur Sprach- und Kommunikationswissenschaft/Manuels de linguistique et des sciences de communication, Bd. 2.1).
- Beuthner, Michael (Hg.) (2003): Bilder des Terrors – Terror der Bilder? Krisenberichterstattung am und nach dem 11. September. Tagung „Bilder des Terrors – Terror der Bilder“. Köln: von Halem.
- Bielefeldt, Heiner (Hg.) (1998): Politisierte Religion. Ursachen und Erscheinungsformen des modernen Fundamentalismus. Conference. Orig.-Ausg., Erstausg., 1. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp (Edition Suhrkamp Kultur und Konflikt, 2073).

Bielefeldt, Heiner; Heitmeyer, Wilhelm (1998): Einleitung: Politisierte Religion in der Moderne. In: Heiner Bielefeldt (Hg.): Politisierte Religion. Ursachen und Erscheinungsformen des modernen Fundamentalismus. Orig.-Ausg., Erstausg., 1. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp (Edition Suhrkamp Kultur und Konflikt, 2073), S. 11–33.

Biere, Bernd Ulrich/Henne Helmut (Hg.) (1993): Sprache in den Medien nach 1945. Tübingen: Niemeyer (Reihe germanistische Linguistik, 135).

Biere, Bernd Ulrich (1993): Zur Konstitution von Presstexten. In: Bernd Ulrich/ Henne Helmut Biere (Hg.): Sprache in den Medien nach 1945. Tübingen: Niemeyer (Reihe germanistische Linguistik, 135), S. 56–86.

Böke, Karin; Jung, Matthias; Wengeler, Martin (Hg.) (1996): Öffentlicher Sprachgebrauch. Praktische, theoretische und historische Perspektiven; Georg Stötzel zum 60. Geburtstag gewidmet. Unter Mitarbeit von Georg Stötzel. Opladen: Westdt. Verl.

Bölts, Frank (2011): Zur Wahrnehmung des Islam in Deutschland – Eine Diskursanalyse der Jugendmagazine der Bundeszentrale für politische Bildung (Dissertation).

Brinkmann, Janis (2015): Ein Hauch von Jasmin.: Die deutsche Islamberichterstattung vor, während und nach der Arabischen Revolution - eine quantitative und qualitative Medieninhaltsanalyse. Herbert von Halem Verlag, Köln.

Brockhaus Enzyklopädie (1970): Brockhaus Enzyklopädie in zwanzig Bänden. 9. Aufl. 20 Bände. Wiesbaden: F. A. Brockhaus (Bd. 9)

Brosda, Carsten (2002): Sprachlos im Angesicht des Bildes. Überlegungen zum journalistischen Umgang mit bildmächtigen Ereignissen am Beispiel der Terroranschläge vom 11. September 2001. In: Christian Schicha und Carsten Brosda (Hg.): Medien und Terrorismus. Reaktionen auf den 11. September 2001. Münster: Lit (Ikö-Publikationen, 4), S. 53–74.

Bundesamt für Migration und Flüchtlinge (2013): Migrationsbericht 2013. Online verfügbar unter http://www.bamf.de/SharedDocs/Anlagen/DE/Publikationen/Migrationsberichte/migrationsbericht-2013.pdf?__blob=publicationFile, zuletzt geprüft am 12.11.15.

Burger, Harald; Luginbühl, Martin (2005): Mediensprache. Eine Einführung in Sprache und Kommunikationsformen der Massenmedien. 3., völlig neu bearbeitete Aufl. Berlin: Walter de Gruyter (De Gruyter Studienbuch).

Burkhardt, Armin (1998): Deutsche Sprachgeschichte und politische Geschichte. In: Werner Besch (Hg.): Sprachgeschichte. Ein Handbuch zur Geschichte der deutschen Sprache und ihrer Erforschung: 1. Teilband. 2. vollständig neu bearbeitete und erw. Aufl. Berlin, New York: W. de Gruyter (Handbücher zur Sprach- und Kommunikationswissenschaft/Manuels de linguistique et des sciences de communication, Bd. 2.1), S. 98–122.

Burkhardt, Armin (2003): Vom Schlagwort über die Tropen zum Sprechakt. Begriffe und Methoden der Analyse politischer Sprache. In: Der Deutschunterricht 55 (2), S. 10–23.

Busse, Dietrich (2003): Diskursanalyse in der Sprachgermanistik – Versuch einer Zwischenbilanz und Ortsbestimmung. In: Ulrike Haß und Christoph König (Hg.): Literaturwissenschaft und Linguistik von 1960 bis heute. [Internationales Symposium über „Literaturwissenschaft und Linguistik von 1960 bis heute“]. Göttingen: Wallstein (Marbacher Wissenschaftsgeschichte, 4), S. 175–187.

Busse, Dietrich; Hermanns, Fritz; Teubert, Wolfgang (Hg.) (1994): Begriffsgeschichte und Diskursgeschichte. Methodenfragen und Forschungsergebnisse der historischen Semantik. Opladen: Westdt. Verl.

Busse, Dietrich; Teubert, Wolfgang (1994): Ist Diskurs ein sprachwissenschaftliches Objekt? Zur Methodenfrage der historischen Semantik. In: Dietrich Busse, Fritz Hermanns und Wolfgang Teubert (Hg.): Begriffsgeschichte und Diskursgeschichte. Methodenfragen und Forschungsergebnisse der historischen Semantik. Opladen: Westdt. Verl, S. 10–28.

Butterwegge, Christoph (1999): Massenmedien, Migrant(inn)en und Rassismus. In: Christoph Butterwegge (Hg.): Medien und multikulturelle Gesellschaft. Opladen: Leske + Budrich (Schriften für interkulturelle Studien, 3), S. 64–89.

Butterwegge, Christoph (Hg.) (1999): Medien und multikulturelle Gesellschaft. Opladen: Leske + Budrich (Schriften für interkulturelle Studien, 3).

Canzten, Rolf (2007): Der „deutsche Wertekonsens“ und die Religion der anderen. Kulturalisierung des Islam: die 2. Islamkonferenz in ausgewählten Printmedien. In: Iman Attia (Hg.): Orient- und IslamBilder. Interdisziplinäre Beiträge zu Orientalismus und antimuslimischem Rassismus. 1. Aufl. Münster: Unrast-Verl, S. 267–276.

Caspari, Lisa (2012): Was die Integrationsstudie wirklich sagt. In: Die Zeit Online, 01.03.2012, zuletzt geprüft am 28.06.2015.

Cavuldak, Ahmet; Hidalgo, Oliver; Hildmann, Philipp W.; Zapf, Holger (Hg.) (2014): Demokratie und Islam. Theoretische und empirische Studien. Wiesbaden: Springer VS (Politik und Religion).

Cippitelli, Claudia (2003): Auslandsberichterstattung im deutschen Fernsehen. Ein Überblick. In: Claudia Cippitelli (Hg.): Nur Krisen, Kriege, Katastrophen? Auslandsberichterstattung im deutschen Fernsehen; Dokumentation der 21. Tutzingener Medientage. Tutzingener Medientage; Evangelische Akademie. München: Fischer, S. 9–12.

Cippitelli, Claudia (Hg.) (2003): Nur Krisen, Kriege, Katastrophen? Auslandsberichterstattung im deutschen Fernsehen; Dokumentation der 21. Tutzingener Medientage. Tutzingener Medientage; Evangelische Akademie. München: Fischer.

Czeny, Astrid; Kappel, Armin; Kuske, Silvia (1994): Das Orientbild des Westens. In: Der Islam in den Medien, Bd. 7. Gütersloh: Gütersloher Verl.-Haus (Studien zum Verstehen fremder Religionen, 7), S. 17–29.

Denffer, Ahmed von (2009): Zu Islam, Frieden und Friedenmachen, S. 1–16. Schriftenreihe des islamischen Zentrums München, Nr. 44. IZ München e.V.

Deutsch-Islamisches Institut (1999): Die Scharia. Hg. v. Deutsch-Islamisches Institut, Kreuzlingen, München.

Diaz-Bone, Reiner; Schneider, Werner (2011): Qualitative Datenanalysesoftware in der sozialwissenschaftlichen Diskursanalyse – Zwei Praxisbeispiele. In: Reiner Keller (Hg.): Handbuch sozialwissenschaftliche Diskursanalyse. 3., erw. Aufl. Wiesbaden: VS Verl. für Sozialwiss (Interdisziplinäre Diskursforschung), S. 491–530.

Dieckmann, Walther (1975): Sprache in der Politik. Einführung in d. Pragmatik u. Semantik d. politischen Sprache. 2. Aufl. Heidelberg: Winter (Sprachwissenschaftliche Studienbücher. Abt. 2).

Disselnkötter, Andreas (Hg.) (c1997): Evidenzen im Fluss. Demokratieverluste in Deutschland; Modell D, Geschlechter, Rassismus, PC. Duisburg: DISS.

Dominikowski, Thomas (2004): Massenmedien und Massenkrieg. Historische Annäherungen an eine unfriedliche Symbiose. In: Martin Löffelholz (Hg.): Krieg als Medienereignis II. Krisenkommunikation im 21. Jahrhundert. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 59–80.

Donsbach, Wolfgang/Jandura, Olaf/Müller, Jürgen (2005): Kriegsberichterstattung oder willfährige Propagandisten? Wie deutsche und amerikanische Printmedien die „Embedded Journalists“ im Irak-Krieg sahen. In: Nomos Verlagsgesellschaft (Hg.): Medien, Kommunikation, Wissenschaft. Baden-Baden (53), S. 298.

Duden (Hg.) (2001): Duden – Fremdwörterbuch. 7. Aufl. Mannheim: Dudenverlag (Der Duden in 12/zwölf Bänden, 5).

Duden (Hg.) (2006): Duden – Die Grammatik. Nach den Regeln der neuen deutschen Rechtschreibung 2006. Bibliographisches Institut & F. A. Brockhaus AG. 7. Aufl. Mannheim: Dudenverl. (Der Duden in 12 Bänden; das Standardwerk zur deutschen Sprache / hrsg. vom Wiss. Rat der Dudenred.: Matthias Wermke ...; Bd. 4).

Duden (Hg.) (2007): Duden – Das große Fremdwörterbuch. s.l.: Dudenverlag.

Duden (Hg.) (2010): Duden – Das Fremdwörterbuch. Auf der Grundlage der neuen amtlichen Rechtschreibregeln. Bibliographisches Institut & F. A. Brockhaus AG. 10. Aufl. Mannheim: Dudenverl. (Der Duden, 5).

Duden (Hg.) (2011): Duden – Deutsches Universalwörterbuch. [Das umfassende Bedeutungswörterbuch der deutschen Gegenwartssprache ...]. Bibliographisches Institut & F. A. Brockhaus AG. 7. Aufl. Mannheim: Dudenverl.

Dufner, Ulrike (1998): Islam ist nicht gleich Islam. Die türkische Wohlfahrtspartei und die ägyptische Muslimbrüderschaft: Ein Vergleich ihrer politischen Vorstellungen vor dem gesellschaftspolitischen Hintergrund. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.

Elger, Ralf; Stolleis, Friederike (Hg.) (2001): Kleines Islam-Lexikon. Geschichte, Alltag, Kultur. Orig.-Ausg. München: Beck (Beck'sche Reihe, 1430).

Ende, Werner; Steinbach, Udo; Laut, Renate (Hg.) (2005): Der Islam in der Gegenwart. 5., aktualisierte und erw. Aufl. München: Beck.

Ernst, Oliver (2009): Zwischen Konfrontation und Wandel. 30 Jahre Islamische Revolution im Iran. In: Die politische Meinung. Konrad-Adenauer-Stiftung (472), S. 36–40.

Ernst, Peter (2002): Pragmalinguistik. Grundlagen, Anwendungen, Probleme. Berlin: De Gruyter (De Gruyter-Studienbuch).

Faulstich, Werner (2002): Einführung in die Medienwissenschaft. Probleme – Methoden – Domänen. München: Fink (UTB Medien- und Kommunikationswissenschaft, 2407).

Felder, Ekkehard (Hg.) (2009): Sprache. 1. Aufl. s. l.: Springer-Verlag (Heidelberger Jahrbücher, 53).

Felder, Ekkehard (2009): Sprache – das Tor zur Welt!? Perspektiven und Tendenzen in sprachlichen Äußerungen. In: Ekkehard Felder (Hg.): Sprache. 1. Aufl. s. l.: Springer-Verlag (Heidelberger Jahrbücher, 53), S. 13–57.

- Felder, Ekkehard (2009): Sprachliche Formationen des Wissens. Sachverhaltskonstitution zwischen Fachwelten, Textwelten und Varietäten. In: Ekkehard Felder und Marcus Müller (Hg.): Wissen durch Sprache. Theorie, Praxis und Erkenntnisinteresse des Forschungsnetzwerkes „Sprache und Wissen“. Berlin, New York: Walter de Gruyter (Sprache und Wissen, 3), S. 21–77.
- Felder, Ekkehard (Hg.) (2012): Korpuspragmatik. Thematische Korpora als Basis diskurslinguistischer Analysen. Berlin: De Gruyter (Linguistik – Impulse & Tendenzen, 44).
- Felder, Ekkehard; Müller, Marcus (Hg.) (2009): Wissen durch Sprache. Theorie, Praxis und Erkenntnisinteresse des Forschungsnetzwerkes „Sprache und Wissen“. Berlin, New York: Walter de Gruyter (Sprache und Wissen, 3).
- Felder, Ekkehard; Müller, Marcus; Vogel, Friedemann (2012): Pragma-semiotische Textarbeit und der hermeneutische Nutzen von Korpusanalysen für die linguistische Mediendiskursanalyse. In: Ekkehard Felder (Hg.): Korpuspragmatik. Thematische Korpora als Basis diskurslinguistischer Analysen. Berlin: De Gruyter (Linguistik – Impulse & Tendenzen, 44), S. 115–174.
- Felder, Ekkehard (2008): Das Forschungsnetzwerk „Sprache und Wissen“: Zielsetzung und Inhalte. In: Zeitschrift für Germanistische Linguistik (ZGL) 2 (36), S. 270–276.
- Felder, Ekkehard (2012): Linguistische Mediendiskursanalyse: Zur Bestimmung agonaler Zentren in der pragma-semiotischen Textarbeit. In: Beata Mikołajczyk, Beate Kellner, Franciszek Grucza, Gerd Antos, Henning Lobin, Ingo Warnke et al. (Hg.): Vielheit und Einheit der Germanistik weltweit. Band 16. Frankfurt am Main: P. Lang (Vielheit und Einheit der Germanistik weltweit, 16), S. 407–416.
- Flores, Alexander (2005): Ägypten. In: Werner Ende, Udo Steinbach und Renate Laut (Hg.): Der Islam in der Gegenwart. 5., aktualisierte und erw. Aufl. München: Beck, S. 477–488.
- Foroutan, Naika (2012): Muslimbilder in Deutschland. Wahrnehmungen und Ausgrenzungen in der Integrationsdebatte : Expertise im Auftrag der Abteilung Wirtschafts- und Sozialpolitik der Friedrich-Ebert-Stiftung. Bonn: Abteilung Wirtschafts- und Sozialpolitik der Friedrich-Ebert-Stiftung (Gesprächskreis Migration und Integration, 2012, November).
- Friedrich-Ebert-Stiftung (Hg.) (2011): »POLITISCHER ISLAM« – »ISLAMISMUS«. EXTREMISTISCHE ISLAM-VARIANTEN IN DER DISKUSSION.
- Gardt, Andreas (2007): Diskursanalyse- –Aktueller theoretischer Ort und methodische Möglichkeiten. In: Ingo Warnke (Hg.): Diskurslinguistik nach Foucault. Theorie und Gegenstände. Berlin, New York: Walter de Gruyter (Linguistik, Impulse & Tendenzen, 25), S. 27–52.
- Gehr, Martin (2014): Metaphern und Redewendungen im politischen Kommentar. Wiesbaden: Springer VS. Online verfügbar unter <http://dx.doi.org/10.1007/978-3-658-05325-3>.
- Gerhard, Ute; Link, Jürgen (1993): Der Orient im Mediendiskurs – aktuelle Feindbilder und Kollektivsymbolik. In: Michael Lüders (Hg.): Der Islam im Aufbruch? Perspektiven d. arabischen Welt. 2. Aufl., 7.–10. Tsd., Originalausg. München: Piper (Serie Piper, 1569), S. 277–299.
- Gietz, Karl-Peter; Haydt, Claudia; Kuczerka, Natalie (1994): Das Bild des Islam auf der Straße. Versuch einer Rezeptionanalyse. In: Der Islam in den Medien, Bd. 7. Gütersloh: Gütersloher Verl.-Haus (Studien zum Verstehen fremder Religionen, 7), S. 170–183.

Girnth, Heiko (2002): Sprache und Sprachverwendung in der Politik. Eine Einführung in die linguistische Analyse öffentlich-politischer Kommunikation. Tübingen: Niemeyer (Germanistische Arbeitshefte, 39).

Gladigow, Burkhard (1994): Vorwort. In: Der Islam in den Medien. Gütersloh: Gütersloher Verl.-Haus (Studien zum Verstehen fremder Religionen, 7), S. 9 f.

Goleman, Daniel (2001): Emotional intelligence: perspectives on a theory of performance. In C. Cherniss & D. Goleman (eds.): The emotionally intelligent workplace. San Francisco: Jossey-Bass.

Görlach, Alexander (2009): Der Karikaturen-Streit in deutschen Printmedien. Univ., Stuttgart, Mainz.

Grittmann, Elke (2003): Verhüllt – unverhüllt. Bild und Verschleierung in der Afghanistan-Berichterstattung. In: Michael Beuthner (Hg.): Bilder des Terrors – Terror der Bilder? Krisenberichterstattung am und nach dem 11. September. Köln: von Halem, S. 268–284.

Günthner, Susanne; Linke, Angelika (2006): Linguistik und Kulturanalyse – Ansichten eines symbiotischen Verhältnisses / Linguistics and cultural analysis – aspects of a symbiotic relationship. In: Zeitschrift für germanistische Linguistik 34 (1–2), S. 1–27. DOI: 10.1515/ZGL.2006.002.

Hafez, Kai (1996): Das Islambild in der deutschen Öffentlichkeit. In: Frankfurter Hefte 43. Jahrgang, S. 426–432.

Hafez, Kai (c1997): Öffentlichkeitsbilder des Islam. Kultur- und rassismustheoretische Grundlagen ihrer politikwissenschaftlichen Erforschung. In: Andreas Disselnkötter (Hg.): Evidenzen im Fluss. Demokratieverluste in Deutschland; Modell D, Geschlechter, Rassismus, PC. Duisburg: DISS, S. 188–204.

Hafez, Kai (Hg.) (1997): Der Islam und der Westen: Anstiftung zum Dialog: Fischer.

Hafez, Kai (1997): Der Islam und der Westen – Kampf der Zivilisationen. In: Kai Hafez (Hg.): Der Islam und der Westen: Anstiftung zum Dialog: Fischer, S. 15–27.

Hafez, Kai (2002): Die politischen Dimensionen der Auslandsberichterstattung. Das Nahost- und Islambild der deutschen überregionalen Presse. Univ., Habil.-Schr.–Hamburg, 2001. 1. Aufl. Baden-Baden: Nomos Verl.-Ges (Die politische Dimension der Auslandsberichterstattung / Kai Hafez; Bd. 2).

Hafez, Kai (2003): Der Islam in der gesellschaftlichen Wahrnehmung und die Probleme der inneren Sicherheit nach dem 11. September. Hg. v. Landesamt für Verfassungsschutz Sachsen. Dresden („Islamismus, Terrorismus und die Sicherheitsdienste in Deutschland – Gefahren und Hintergründe“).

Hafez, Kai (2009): Mediengesellschaft – Wissensgesellschaft? Gesellschaftliche Entstehungsbedingungen des Islambildes deutscher Medien. In: Thorsten Gerald Schneiders (Hg.): Islamfeindlichkeit. Wenn die Grenzen der Kritik verschwimmen. s.l: VS Verlag, S. 99–117.

Hafez, Kai (Hg.) (2013): Arabischer Frühling und deutsches Islambild. Bildwandel durch ein Medienereignis? Berlin: Frank & Timme (Medien und politische Kommunikation – Naher Osten und islamische Welt, 23).

Hafez, Kai (2013): Der arabische Frühling als Medienereignis. Eine paradoxe Intervention mit Folgen für das deutsche Islambild. In: Kai Hafez (Hg.): Arabischer Frühling und deutsches Islambild. Bildwandel durch ein Medienereignis? Berlin: Frank & Timme (Medien und politische Kommunikation – Naher Osten und islamische Welt, 23), S. 7–26.

Hafez, Kai; Richter, Carola (2007): Das Islambild von ARD und ZDF. In: Aus Politik und Zeitgeschichte 26–27, S. 40–46.

- Haggag, Mahmoud (2007): Begriffsbestimmung im Kulturdiallog. In: Transkulturalität im europäisch-islamischen Dialog (4), S. 295–316.
- Haggag, Mahmoud (2011): Die deutschen Koranübersetzungen und ihr Beitrag zur Entstehung eines Islambildes beim deutschen Leser. Univ., Diss.--Kassel, 2009. Frankfurt am Main: Lang (Angewandte Sprachwissenschaft, 22).
- Halm, Dirk (2006): Zur Wahrnehmung des Islams und zur sozio-kulturellen Teilhabe der Muslime in Deutschland. Projektleiter: Dirk Halm. In: Zentrum für Türkeistudien, S. 1–43.
- Halm, Dirk (2008): Der Islam als Diskursfeld. Wiesbaden: Springer Fachmedien.
- Halm, Dirk; Liakova, Marina; Yetik, Zeliha (2006): Die öffentlichen Diskurse um den Islam in den Jahren 2000 bis 2004 und ihre Auswirkungen auf das Zusammenleben von Muslimen und Mehrheitsgesellschaft in Deutschland. In: Zeitschrift für Ausländerrecht und Ausländerpolitik ZAR, S. 199–206.
- Halm, Heinz (1993): Vorwort in: Das Schwert des „Experten“: Peter Scholl-Latours verzerrtes Araber- und Islambild. 2. Aufl. Heidelberg.
- Haß, Ulrike; König, Christoph (Hg.) (2003): Literaturwissenschaft und Linguistik von 1960 bis heute. [Internationales Symposium über „Literaturwissenschaft und Linguistik von 1960 bis heute“]. Internationales Symposium über Literaturwissenschaft und Linguistik von 1960 bis heute. Göttingen: Wallstein (Marbacher Wissenschaftsgeschichte, 4).
- Hefny, Assem (2014): Herrschaft und Islam. Univ., Frankfurt am Main, Leipzig.
- Heine, Peter (2010): Einführung in die Islamwissenschaft. Berlin: Akad.-Verl. (Akademie Studienbücher 6-2010). Online verfügbar unter <http://dx.doi.org/10.1524/9783050049564>.
- Heine, Peter (2011): Der 11. September und die Islamwissenschaft. Warum musste der Islam nach dem 11. September 2001 neu erklärt werden. In: Zimmermann, Olaf/Geißler, Theo (Hg.): Islam – Kultur – Politik.
- Heine, Peter (2011): Ein System großer Flexibilität Der Begriff „Scharia“ provoziert ständige Missverständnisse. In: Herder Korrespondenz Monatshefte 65. Jahrgang, „ (12), S. 613–617.
- Hermanns, Fritz (1994): Schlüssel-, Schlag- und Fahnenwörter. Zu Begrifflichkeit und Theorie der lexikalischen „politischen Semantik“; erste Fassung eines Überblicksartikels zum Forschungsstand in Sachen Schlüsselwort- und Schlagworttheorie und -forschung für den Ergebnisband des Teilprojekts C5 „Bedeutungskonstitution im Dialog“ des Sonderforschungsbereichs 245 „Sprache und Situation“ (Heidelberg, Mannheim). Heidelberg: Univ. (Arbeiten aus dem Sonderforschungsbereich 245, „Sprache und Situation“, Heidelberg, Mannheim, 81).
- Hermanns, Fritz (2007): Diskurshermeneutik. In: Ingo Warnke (Hg.): Diskurslinguistik nach Foucault. Theorie und Gegenstände. Berlin, New York: Walter de Gruyter (Linguistik, Impulse & Tendenzen, 25), S. 187–210.
- Hermanns, Fritz (2012): Appellfunktion und Wörterbuch. Ein lexikografischer Versuch. In: Fritz Hermanns, Angelika Linke, Heidrun Kämper und Martin Wengeler (Hg.): Der Sitz der Sprache im Leben. Beiträge zu einer kulturalanalytischen Linguistik. Berlin: De Gruyter, S. 181–206.
- Hermanns, Fritz; Linke, Angelika; Kämper, Heidrun; Wengeler, Martin (Hg.) (2012): Der Sitz der Sprache im Leben. Beiträge zu einer kulturalanalytischen Linguistik. Berlin: De Gruyter.

Hermanns, Fritz (2012): Linguistische Anthropologie. Skizze eines Gegenstandsbereiches linguistischer Mentalitätsgeschichte. In: Fritz Hermanns, Angelika Linke, Heidrun Kämper und Martin Wengeler (Hg.): Der Sitz der Sprache im Leben. Beiträge zu einer kulturalistischen Linguistik. Berlin: De Gruyter, S. 37–66.

Hermanns, Fritz (2012): Sprachgeschichte als Mentalitätsgeschichte. Überlegungen zu Sinn und Form und Gegenstand historischer Semantik. In: Fritz Hermanns, Angelika Linke, Heidrun Kämper und Martin Wengeler (Hg.): Der Sitz der Sprache im Leben. Beiträge zu einer kulturalistischen Linguistik. Berlin: De Gruyter, S. 5–36.

Hesse, Bettina; Krokowski, Julia; Wieland, Simon (2013): Im Fokus der Medien: Was die deutsche Presse am Arabischen Frühling interessierte. Ergebnisse einer quantitativen Inhaltsanalyse. In: Kai Hafez (Hg.): Arabischer Frühling und deutsches Islambild. Bildwandel durch ein Medienereignis? Berlin: Frank & Timme (Medien und politische Kommunikation – Naher Osten und islamische Welt, 23), S. 27–63.

Hess-Lüttich, Ernest W. B. (1992): Interkulturelle Kommunikation – Medienkommunikation. In: Ernest W. B. Hess-Lüttich (Hg.): Medienkultur – Kulturkonflikt. Massenmedien in der interkulturellen und internationalen Kommunikation. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 23–40.

Hess-Lüttich, Ernest W. B. (Hg.) (1992): Medienkultur – Kulturkonflikt. Massenmedien in der interkulturellen und internationalen Kommunikation. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.

Hess-Lüttich, Ernest W. B. (2010): Sollen/Dürfen/Müssen muslimische Mädchen schwimmen lernen? Eine interkulturelle Medien-Debatte in der deutschen Schweiz. In: Ulla Kleinberger, Franc Wagner (Hg.): Sprach- und Kulturkontakt in den neuen Medien. [Jahrestagung der Gesellschaft für Angewandte Linguistik (GAL)]. Bern: Lang (Sprache in Kommunikation und Medien, 1), S. 57–75.

Hidalgo, Oliver; Zapf, Holger; Cavuldak, Ahmet; Hildmann, Philipp W. (2014): Einführung. In: Ahmet Cavuldak, Oliver Hidalgo, Philipp W. Hildmann und Holger Zapf (Hg.): Demokratie und Islam. Theoretische und empirische Studien. Wiesbaden: Springer VS (Politik und Religion), S. 1–19.

Hierl, Katharina (2012): Die Islamisierung der deutschen Integrationsdebatte. Zur Konstruktion kultureller Identitäten, Differenzen und Grenzziehungen im postkolonialen Diskurs. Univ., Magisterarbeit--Erlangen-Nürnberg, 2011. Berlin: LIT-Verl. (Politik, Gemeinschaft und Gesellschaft in einer globalisierten Welt, 13).

Hippler, Jochen (2009): Gestörte Kommunikation. Wie grundlegende Fehler im internationalen Dialog zwischen westlich und muslimisch geprägten Gesellschaften gegenseitige Resseentiments schüren. In: Thorsten Gerald Schneiders (Hg.): Islamfeindlichkeit. Wenn die Grenzen der Kritik verschwimmen. s.l.: VS Verlag, S. 259–268.

Hitzler, Ronald; Reichertz, Jo (2003): Die gesellschaftliche Verbreitung des Terrors. In: Ronald Hitzler, Jo Reichertz und Hitzler-Reichertz (Hg.): Irritierte Ordnung. Die gesellschaftliche Verarbeitung von Terror. Konstanz: UVK Verl.-Ges, S. 7–9.

Hitzler, Ronald; Reichertz, Jo; Hitzler-Reichertz (Hg.) (2003): Irritierte Ordnung. Die gesellschaftliche Verarbeitung von Terror. Konstanz: UVK Verl.-Ges.

Höfert, Almut (2009): Die „Türkengefahr“ in der Frühen Neuzeit. In: Thorsten Gerald Schneiders (Hg.): Islamfeindlichkeit. Wenn die Grenzen der Kritik verschwimmen. s.l.: VS Verlag, S. 61–70.

- Hofmann, Murad Wilfried (2001): Der Islam im 3. Jahrtausend. Eine Religion im Aufbruch. 2. Aufl. Kreuzlingen: Hugendubel (Diederichs).
- Hofmann, Murad Wilfried; Schimmel, Annemarie (1999): Der Islam als Alternative. 4. Aufl. München: Diederichs.
- Hoffmann, Anne (2004): Islam in den Medien. Der publizistische Konflikt um Annemarie Schimmel. Münster: Lit (Religion – Medien – Kommunikation, 1).
- ‘Imāra, Muḥammad (1995): Suqūṭ al-ḡulūw al-’almānī. Ṭab‘a 1. Al-Qāhira: Dār aš-Šurūq.
- ‘Imāra, Muḥammad (2004): Ma‘raka al-muṣṭalaḥāt bayna al-ḡarb wa-l-’islām. 2. Aufl.: Nahḍat Miṣr.
- Jäger, Margarete; Jäger, Siegfried (2007): Deutungskämpfe. 1. Aufl. s. l.: VS Verlag für Sozialwissenschaften (GWV) (Medien • Kultur • Kommunikation).
- Jäger, Siegfried (2001): Kritische Diskursanalyse. Eine Einführung. 3., gegenüber der 2. überarb. und erw., unveränd. Aufl. Duisburg: DISS (DISS-Studien).
- Jäger, Siegfried (2009): Pressefreiheit und Rassismus. Der Karikaturenstreit in der Presse, Ergebnisse einer Diskursanalyse. In: Thorsten Gerald Schneiders (Hg.): Islamfeindlichkeit. Wenn die Grenzen der Kritik verschwimmen. s.l.: VS Verlag, S. 305–322.
- Jäger, Siegfried (2011): Diskurs und Wissen. Theoretische und methodische Aspekte einer Kritischen Diskurs- und Dispositivanalyse. In: Reiner Keller (Hg.): Handbuch sozialwissenschaftliche Diskursanalyse. 3., erw. Aufl. Wiesbaden: VS Verl. für Sozialwiss. (Interdisziplinäre Diskursforschung), S. 81–112.
- Jessen, Frank; Wilamowitz-Moellendorff, Ulrich von (2006): Das Kopftuch – Die Entschleierung eines Symbols? Sankt Augustin: Konrad-Adenauer-Stiftung (Zukunftsforum Politik, 77).
- Jonker, Gerdien (2009): Europäische Erzählmuster über den Islam. Wie alte Feindbilder in Geschichtsschulbüchern die Generation überdauern. In: Thorsten Gerald Schneiders (Hg.): Islamfeindlichkeit. Wenn die Grenzen der Kritik verschwimmen. s.l.: VS Verlag, S. 71–84.
- Jung, Matthias (1996): Linguistische Diskursgeschichte. In: Karin Böke, Matthias Jung und Martin Wengeler (Hg.): Öffentlicher Sprachgebrauch. Praktische, theoretische und historische Perspektiven; Georg Stötzel zum 60. Geburtstag gewidmet. Unter Mitarbeit von Georg Stötzel. Opladen: Westdt. Verl, S. 453–472.
- Jung, Matthias (2003): Die Deutung des 11. September in ausgewählten Tageszeitungen. In: Ronald Hitzler, Jo Reichertz und Hitzler-Reichertz (Hg.): Irritierte Ordnung. Die gesellschaftliche Verarbeitung von Terror. Konstanz: UVK Verl.-Ges, S. 125–137.
- Kaempfert, Manfred (1990): Das Schlagwörterbuch. In: Wörterbücher. Ein internationales Handbuch zur Lexikographie. Hg.: F. J. Hausmann u.a., Bd. 2, S. 1199-1206.
- Kagemann, Maren Iman (2014) Feindbild Islam? Zur Qualität der Berichterstattung in überregionalen Tageszeitungen vor und nach den Anschlägen vom 11. September 2001, GRIN Verlag, München.
- Kalwa, Nina (2010): Islam-Konzepte im Kölner Moscheebaudiskurs. Eine frame-semantische Analyse zum Islambegriff. In: Jürgen Schiewe und Martin Wengeler (Hg.): Aptum. Zeitschrift für Sprachkritik und Sprachkultur. Bremen: Hempen (Jahrgang 6), S. 55–75.

Kalwa, Nina (2013): Das Konzept »Islam«. Eine diskurslinguistische Untersuchung. Berlin: De Gruyter (Sprache und Wissen, 14). Online verfügbar unter http://www.degruyter.com/search?f_0=isbnissn&q_0=9783110309973&searchTitles=true.

Kämper, Heidrun (1998): Entnazifizierung – Sprachliche Existenzformen eines ethischen Konzepts. In: Heidrun Kämper und Hartmut Schmidt (Hg.): Das 20. Jahrhundert. Sprachgeschichte – Zeitgeschichte. Berlin: De Gruyter (Jahrbuch / Institut für Deutsche Sprache, 1997), S. 304–329.

Kämper, Heidrun (2005): Der Schulddiskurs in der frühen Nachkriegszeit. Ein Beitrag zur Geschichte des sprachlichen Umbruchs nach 1945. Habilitationsschrift--Universität Mannheim, 2005. Berlin: De Gruyter (Studia linguistica Germanica, 78).

Kämper, Heidrun (2007): Linguistik als Kulturwissenschaft Am Beispiel einer Geschichte des sprachlichen Umbruchs im 20. Jahrhundert. In: Heidrun Kämper und Ludwig M. Eichinger (Hg.): Sprach-Perspektiven. Germanistische Linguistik und das Institut für Deutsche Sprache. Tübingen: Narr (Studien zur deutschen Sprache, 40), S. 419–439.

Kämper, Heidrun (2008): Sprachgeschichte – Zeitgeschichte – Umbruchgeschichte – Sprache im 20. Jahrhundert und ihre Erforschung. In: Heidrun Kämper und Ludwig Maximilian Eichinger (Hg.): Sprache – Kognition – Kultur. Sprache zwischen mentaler Struktur und kultureller Prägung; [Vorträge der Jahrestagung 2007 des Instituts für Deutsche Sprache]. Berlin: De Gruyter (Jahrbuch / Institut für Deutsche Sprache, 2007), S. 198–224.

Kämper, Heidrun (2012): Der Faschismus-Diskurs 1967/68. Semantik und Funktion. In: Heidrun Kämper, Joachim Scharloth und Martin Wengeler (Hg.): 1968. Eine sprachwissenschaftliche Zwischenbilanz. 1. Aufl. s.l.: Walter de Gruyter GmbH Co. KG (Sprache und Wissen, 6), S. 259–285.

Kämper, Heidrun; Eichinger, Ludwig M. (Hg.) (2007): Sprach-Perspektiven. Germanistische Linguistik und das Institut für Deutsche Sprache. Tübingen: Narr (Studien zur deutschen Sprache, 40).

Kämper, Heidrun; Eichinger, Ludwig Maximilian (Hg.) (2008): Sprache – Kognition – Kultur. Sprache zwischen mentaler Struktur und kultureller Prägung; [Vorträge der Jahrestagung 2007 des Instituts für Deutsche Sprache]. Institut für Deutsche Sprache; Jahrestagung des Instituts für Deutsche Sprache, Mannheim. Berlin: De Gruyter (Jahrbuch / Institut für Deutsche Sprache, 2007).

Kämper, Heidrun; Scharloth, Joachim; Wengeler, Martin (Hg.) (2012): 1968. Eine sprachwissenschaftliche Zwischenbilanz. 1. Aufl. s.l.: Walter de Gruyter GmbH Co. KG (Sprache und Wissen, 6).

Kämper, Heidrun; Schmidt, Hartmut (Hg.) (1998): Das 20. Jahrhundert. Sprachgeschichte – Zeitgeschichte. Jahrestagung des Instituts für Deutsche Sprache. Berlin: De Gruyter (Jahrbuch / Institut für Deutsche Sprache, 1997).

Kandel, Johannes (2002): Islam und Muslime in Deutschland. In: Internationale Politik und Gesellschaft Online (1), S. 1–15.

Kappel, Armin; Kuske, Silvia (1994): Fundamentalismus – Karriere eines Begriffes. In: Der Islam in den Medien. Gütersloh: Gütersloher Verl.-Haus (Studien zum Verstehen fremder Religionen, 7), S. 62–86.

Kelek, Necla (2005): Die fremde Braut. Ein Bericht aus dem Inneren des türkischen Lebens in Deutschland. Kiepenheuer & Witsch, Köln.

Kelek, Necla (2006): Die verlorenen Söhne. Plädoyer für die Befreiung des türkisch-muslimischen Mannes. Kiepenheuer & Witsch, Köln.

Keller, Reiner (Hg.) (2011): Handbuch sozialwissenschaftliche Diskursanalyse. 3., erw. Aufl. Wiesbaden: VS Verl. für Sozialwiss (Interdisziplinäre Diskursforschung).

Keller, Reiner (2011): Wissenssoziologische Diskursanalyse. Wiesbaden: Springer Fachmedien.

Keller, Reiner (2013): Das Wissen der Wörter und Diskurse. Über Sprache und Wissen in der Wissenssoziologischen Diskursanalyse. In: Willy Viehöver, Reiner Keller und Werner Schneider (Hg.): Diskurs – Sprache – Wissen. Interdisziplinäre Beiträge zum Verhältnis von Sprache und Wissen in der Diskursforschung. Wiesbaden: Springer (Interdisziplinäre Diskursforschung), S. 21–49.

Khan, Muqtedar (2007): Demokratie und islamische Staatlichkeit. In: Aus Politik und Zeitgeschichte (APuZ) (26.27), S. 17–23.

Khorchide, Mouhanad (2013): Scharia – der missverstandene Gott. Der Weg zu einer modernen islamischen Ethik. Freiburg im Breisgau: Herder.

Kindelberger, Kilian (Hg.) (2004): Fundamentalismus. Politisierte Religionen. Brandenburgische Landeszentrale für politische Bildung. Potsdam.

Kirchhoff, Susanne (2010): Krieg mit Metaphern. Mediendiskurse über 9/11 und den „War on Terror“. Bielefeld: Transcript-Verl (Critical media studies, 2).

Klein, Josef (Hg.) (1989): Politische Semantik. Bedeutungsanalytische und sprachkritische Beiträge zur politischen Sprachverwendung. Kolloquium „Politische Semantik und Sprachkritik“. Opladen: Westdt. Verl.

Klein, Josef (1989): Wortschatz, Wortkampf, Wortfelder in der Politik. In: Josef Klein (Hg.): Politische Semantik. Bedeutungsanalytische und sprachkritische Beiträge zur politischen Sprachverwendung. Opladen: Westdt. Verl, S. 3–50.

Klein, Josef (2010): Politische Sprachstrategien – dargestellt an schweizerischen, deutschen und US-amerikanischen Beispielen. In: Kersten Sven Roth und Christa Dürscheid (Hg.): Wahl der Wörter – Wahl der Waffen? Sprache und Politik in der Schweiz. Bremen: Hempen (Sprache – Politik – Gesellschaft, 4), S. 15–31.

Kleinberger, Ulla / Wagner, Franc (Hg.) (2010): Sprach- und Kulturkontakt in den neuen Medien. [Jahrestagung der Gesellschaft für Angewandte Linguistik (GAL)]. Jahrestagung. Gesellschaft für Angewandte Linguistik. Bern: Lang (Sprache in Kommunikation und Medien, 1).

Kleinstauber, Hans J. (2003): Terrorismus und Feindbilder. Zur visuellen Konstruktion von Feinden am Beispiel Osama Bin Laden und Saddam Hussein. In: Michael Beuthner (Hg.): Bilder des Terrors – Terror der Bilder? Krisenberichterstattung am und nach dem 11. September. Köln: von Halem, S. 206–237.

Klug, Petra (2011): Die Kulturalisierung der deutschen Integrationspolitik. Grundannahmen der politischen Auseinandersetzung im Bundestag nach dem 11. September. In: Zimmermann, Olaf/Geißler, Theo (Hg.): Islam – Kultur – Politik.

Krämer, Gudrun (2011): Demokratie im Islam. Der Kampf für Toleranz und Freiheit in der arabischen Welt. Lizenzausg. Bonn: Bundeszentrale für Politische Bildung (Schriftenreihe / Bundeszentrale für Politische Bildung, 1203).

Krappmann, Lothar (2004): Identität, Identity. In: Ulrich Ammon (Hg.): Sociolinguistics. An international handbook of the science of language and society. 2nd completely rev. and extended ed. Berlin,

New York: W. de Gruyter (Handbücher zur Sprach- und Kommunikationswissenschaft/Manuels de linguistique et des sciences de communications, Bd. 3), S. 405–412.

Krawulsky, Dorothea (2006): Eine Einführung in die Koranwissenschaften. Bern: Lang (Welten des Islams, Bd. 1).

Kreuz, Christian; Wengeler, Martin (2014): Quantitative und qualitative Methoden der Diskurslinguistik am Beispiel der sprachlichen Konstruktion von Wirtschaftskrisen. In: Mitteilungen des Deutschen Germanistenverbandes 61 (1/2014), S. 60–72.

Kröhnert, Steffen; Klingholz, Reiner (o. D.): Glaube, Macht und Kinder. Erobern religiöse Menschen mit vielen Nachkommen die Welt? In: Berlin-Institut für Bevölkerung und Entwicklung, S. 2–19.

Kromminga, Jan-Henning; Schwarz-Friesel, Monika (Hg.) (2014): Metaphern der Gewalt. Konzeptualisierungen von Terrorismus in den Medien vor und nach 9/11. Tübingen: Francke Verlag. Online verfügbar unter <http://site.ebrary.com/lib/alltitles/docDetail.action?docID=10834975>.

Kühn, Peter (2009): Konfliktstoff Kopftuch: Symbolisierungen im Alltags- und Mediendiskurs. In: Wolf-Andreas Liebert (Hg.): Mit Bezug auf Sprache. Festschrift für Rainer Wimmer. Unter Mitarbeit von Rainer Wimmer. Tübingen: Narr (Studien zur deutschen Sprache, 49), S. 67–94.

Kujawa, Izabela (2014): Der politische Diskurs als Gegenstand der linguistischen Analyse am Beispiel der Integrationsdebatte in Deutschland 2006–2010. Frankfurt am Main: Peter Lang Frankfurt (Danziger Beiträge zur Germanistik, 46).

Kuntze, Maren (2003): Vision vom Endkampf zwischen Gut und Böse. Freund- und Feindbilder während der Krise am Beispiel von FAZ und NZZ. In: Michael Beuthner (Hg.): Bilder des Terrors – Terror der Bilder? Krisenberichterstattung am und nach dem 11. September. Köln: von Halem, S. 238–267.

Kurre, Silvia (1994): Gesellschaftliche Bildproduktion und Religion. Wirkungszusammenhänge sozialer Vorstellungsbilder. In: Der Islam in den Medien, Bd. 7. Gütersloh: Gütersloher Verl.-Haus (Studien zum Verstehen fremder Religionen, 7), S. 47–61.

Kuske, Silvia (1994): Das Orientbild bei Peter Scholl-Latour am Beispiel der Fernsehdokumentation „Das Schwert des Islam“. In: Der Islam in den Medien, Bd. 7. Gütersloh: Gütersloher Verl.-Haus (Studien zum Verstehen fremder Religionen, 7), S. 122–129.

Lakoff, George; Johnson, Mark (2014): Leben in Metaphern. Konstruktion und Gebrauch von Sprachbildern. 8. Aufl. Heidelberg: Carl-Auer-Verl (Systemische Horizonte).

Lanz, Stephan (2015): „Wir“ und die „anderen“: Die Konstruktion des „Ausländerviertels“. In: Migration und Integration.

Le Bon, Gustave; Hofstätter, Peter R. (1982): Psychologie der Massen. 15. Aufl. Stuttgart: Kröner (Kröners Taschenausgabe, 99).

Leibold, Jürgen; Kühnel, Steffan; Heitmeyer, Wilhelm (2006): Abschottung von Muslimen durch generalisierte Islamkritik. In: Aus Politik und Zeitgeschichte (1-2), S. 1–10.

Lemnitzer, Lothar; Zinsmeister, Heike (2010): Korpuslinguistik. Eine Einführung. 2., durchges. und aktualis. Aufl. Tübingen: Narr (Narr-Studienbücher).

Lerch, Wolfgang Günter (2006): Der Islam in der Moderne. In: Aus Politik und Zeitgeschichte (APuZ) 28, 29, S. 11–17.

- Liebert, Wolf-Andreas (Hg.) (2009): Mit Bezug auf Sprache. Festschrift für Rainer Wimmer. Unter Mitarbeit von Rainer Wimmer. Tübingen: Narr (Studien zur deutschen Sprache, 49).
- Link, Jürgen (1978): Die Struktur des Symbols in der Sprache des Journalismus. Zum Verhältnis literarischer und pragmatischer Symbole. Univ., Habil.-Schr.--Bochum. München: Fink.
- Link, Jürgen (1984): Über ein Modell synchroner Systeme von Kollektivsymbolen sowie seine Rolle bei der Diskurs-Konstitution. In Jürgen Link & Wulf Wülfing (Hrsg.), Bewegung und Stillstand in Metaphern und Mythen (S.63-92). Stuttgart: Klett-Cotta.
- Link, Jürgen (1997): Literaturwissenschaftliche Grundbegriffe. Eine programmierte Einführung auf strukturalistischer Basis. 6., unveränd. Aufl. München: Fink (UTB für Wissenschaft Uni-Taschenbücher, 305).
- Löffelholz, Martin (Hg.) (2004): Krieg als Medienereignis II. Krisenkommunikation im 21. Jahrhundert. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Löffelholz, Martin (2004): Krisen-und Kriegskommunikation als Forschungsfeld. Trends, Themen und Theorien eines hoch relevanten, aber gering systematisierten Teilgebiets der Kommunikationswissenschaft. In: Martin Löffelholz (Hg.): Krieg als Medienereignis II. Krisenkommunikation im 21. Jahrhundert. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 13–55.
- Lohlker, Rüdiger (2009): Dschihadismus. Materialien. 1. Aufl. Wien: facultas.wuv (UTB Islamwissenschaft, Religionswissenschaft, 3132).
- Louis, Inga; Schmidt, Sophia; Meier, Adrian; Viererbl, Benno; Schmidt, Helena (2015): „Ich habe nichts gegen Muslime, aber ...“. Ein Online-Experiment zum Abbau von Vorurteilen gegenüber Muslimen durch evaluative Konditionierung. Seminararbeit, Mainz.
- Lüders, Michael (Hg.) (1993): Der Islam im Aufbruch? Perspektiven d. arabischen Welt. 2. Aufl., 7.–10. Tsd., Originalausg. München: Piper (Serie Piper, 1569).
- Luhmann, Niklas (2004): Die Realität der Massenmedien. 3. Aufl. Wiesbaden: VS Verl. für Sozialwiss.
- Lüling, Günter (1983): Über den Urkoran. Ansätze zur Rekonstruktion der vorislamisch-christlichen Strophenedien im Koran, Erlangen, 1983.
- Luxenberg, Christoph (2004): Die Syro-Aramäische Leseart des Koran. Ein Beitrag zur Entschlüsselung der Koransprache, 2. Überarbeitete u. erweiterte Aufl. Hans Schiller Verlag, 2004.
- Mağma‘ al-luğa al-‘arabiya (Hg.) (2004): Al-Mu‘ğam al-wasīf. 4. Aufl. Kairo, Ägypten: Aš-Šurūq.
- Mannitz, Sabine (2004): Projektionsfläche Kopftuch. Dilemmata der freiheitlichen Demokratie auf einem Quadratmeter Stoff. In: Standpunkte (1), S. 1–12.
- Mansour, Mohammed Ahmed (1998): Kulturspezifische Ausdrücke fremder Herkunft als Problematik im allgemeinen einsprachigen Wörterbuch. In: Faculty of Languages & Translation Studies. Kairo
- Mansour, Mohammed Ahmed (2008): Deutsche Orientalistik und Islamwissenschaft. Geschichte und Ziele. Kairo: Dar-Al-Kamal-Verlag.
- Martin, Carsten (2005): Die Kollektivsymbolik der Jahreszeiten im politisch-lyrischen Diskurs des Vormärz. Univ., Hamburg, Dortmund. Online verfügbar unter <http://www.verlagdrkovac.de/3-8300-2134-8.htm>.

- Marx, Michael (2013): Europa, Islam und Koran: Zu einigen Elementen in der gegenwärtigen gesellschaftlichen Debatte. In: Klaus Spenlen (Hg.): Gehört der Islam zu Deutschland? Fakten und Analysen zu einem Meinungsstreit. Düsseldorf: Dup (Vortragsreihe der IIK-Abendakademie, 2), S. 61–99.
- Massarrat, Mohssen (2002): Der 11. September: Neues Feindbild Islam. Anmerkungen über tief greifende Konfliktstrukturen. In: Aus Politik und Zeitgeschichte (B 3-4), S. 3–6.
- Mazyek, Aiman A. (2011): Um Jahre zurückgeworfen. 9/11 und die Folgen für Völkerverständigung und Integration. In: Zimmermann, Olaf/Geißler, Theo (Hg.): Islam – Kultur – Politik.
- Medienprojekt Tübinger Religionswissenschaft (1994): Der Islam in den Medien. Gütersloh: Gütersloher Verl.-Haus (Studien zum Verstehen fremder Religionen, 7).
- Meinhof, Ulrike Hanna; Reisigl, Martin; Warnke, Ingo H. (2013): Diskurslinguistik im Spannungsfeld von Deskription und Kritik. Berlin: Akad.-Verl (Diskursmuster, 1).
- Mende, Claudia (2014): Lieben Sie Deutschland? – Die Studie „Deutschland postmigrantisch“. In: Migration und Integration: <https://www.projekte.hu-berlin.de/de/junited/deutschland-postmigrantisch-1/>. Zuletzt geprüft am 28.06.15.
- Metzger, Albrecht (2002): Islam und Politik. Einleitung. In: Aus Politik und Zeitgeschichte (APuZ).
- Meyer, Thomas (2002): Der 11. September und der „Kampf der Kulturen“. In: Christian Schicha und Carsten Brosda (Hg.): Medien und Terrorismus. Reaktionen auf den 11. September 2001. Münster: Lit (Ikö-Publikationen, 4), S. 151–155.
- Meyers Konversations-Lexikon (1905): Meyers Konversations-Lexikon: ein Nachschlagewerk des allgemeinen Wissens. Leipzig, Wien (Bd. 10).
- Mikołajczyk, Beata; Kellner, Beate; Grucza, Franciszek; Antos, Gerd; Lobin, Henning; Warnke, Ingo et al. (Hg.) (2012): Vielheit und Einheit der Germanistik weltweit. Band 16. ebrary, Inc. Frankfurt am Main: P. Lang (Vielheit und Einheit der Germanistik weltweit, 16).
- Mills, Sara; Kriest, Ulrich (2007): Der Diskurs. Begriff, Theorie, Praxis. Tübingen: Francke (UTB Kulturwissenschaft, 2333).
- Mohr, Hubert (1994): Gesellschaftliche Bildproduktion und Religion I. Fremdzeichenrepertoire und Symbolkonflikte. In: Der Islam in den Medien, Bd. 7. Gütersloh: Gütersloher Verl.-Haus (Studien zum Verstehen fremder Religionen, 7), S. 30–46.
- Mohr, Hubert (1994): Suggestion und Suggestionenmittel in einer Fernsehdokumentation Peter Scholl-Latours über den Islam. In: Der Islam in den Medien. Gütersloh: Gütersloher Verl.-Haus (Studien zum Verstehen fremder Religionen, 7), S. 130–143.
- Müller, Gerhard (2012): Admiral und Laute, Papagei und Zucker. Arabische Wörter im Deutschen. Eine allgemeine Übersicht. In: Sprachreport, Institut für Deutsche Sprache, Mannheim. 28. Jahrgang (4), S. 2–9.
- Naggat, Mona (1994): Ich bin frei, du bist unterdrückt. Ein Vergleich feministischer und islamistischer Frauenbilder. In: Der Islam in den Medien, Bd. 7. Gütersloh: Gütersloher Verl.-Haus (Studien zum Verstehen fremder Religionen, 7), S. 208–220.
- Nagel, Tilman (1983): Der Koran: Eine Einführung, Texte, Erläuterungen, Beck Verlag, München 1983.
- Nagel, Tilman (2001): Das islamische Recht: Eine Einführung. Westhofen, WVA-Verlag.

- Ndayisenga, Hasan (2006): Fremdsprache Deutsch nicht mehr fremd, ein Studien- und Übungsprogramm für Araber. 2. Aufl. Kairo (Koran und Übersetzungsprobleme, Band 4).
- Neumann, Thomas (2009): Feindbild Islam – Historische und theologische Gründe einer europäischen Angst. In: Thorsten Gerald Schneiders (Hg.): Islamfeindlichkeit. Wenn die Grenzen der Kritik verschwimmen. s.l.: VS Verlag, S. 19–36.
- Niehr, Thomas (2013): Politolinguistik – Diskurslinguistik: Gemeinsame Perspektiven und Anwendungsbezüge. In: Kersten Sven Roth und Carmen Spiegel (Hg.): Angewandte Diskurslinguistik. Felder, Probleme, Perspektiven. Berlin: Akad.-Verl. (Diskursmuster, 2), S. 73–88.
- Niehr, Thomas (2014): Einführung in die linguistische Diskursanalyse. Darmstadt: WBG – Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Niehr, Thomas (2014): Einführung in die Politolinguistik. Gegenstände und Methoden. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (UTB, 4173).
- Nomos Verlagsgesellschaft (Hg.) (2005): Medien, Kommunikation, Wissenschaft. Baden-Baden (53).
- Nordbruch, Götz (2011): Deutsch und/oder Muslim? – Muslimische Jugendliche in Deutschland. In: <http://www.ufug.de/deutsch-undoder-muslim-muslimische-jugendliche-in-deutschland>. Zuletzt abgerufen am 23.10.18.
- Nöldeke, Theodor ; Schwally, Friedrich; Bergsträsser, Gotthelf; O Pretzl (1909): Geschichte des Qorans, . 2. Aufl. Leipzig T. Weicher
- Nussbaumer, Markus (2010): Belastete Wörter oder „Es geht nur um das Feeling“, um das Fingerspitzengefühl. In: Kersten Sven Roth und Christa Dürscheid (Hg.): Wahl der Wörter – Wahl der Waffen? Sprache und Politik in der Schweiz. Bremen: Hempen (Sprache – Politik – Gesellschaft, 4), S. 315–321.
- Oh, Young-Hun (2000): Zur Dynamik der Stereotypensemantik. Regensburg: S. Roderer Verlag (Sprachwissenschaften 9, Theorie und Forschung, 673).
- Osman, Nabil (Hg.) (1992): Kleines Lexikon deutscher Wörter arabischer Herkunft. 3. Aufl. München: Beck (Beck'sche Reihe, 456).
- Ourghi, Mariella (2015): Was meint Jihād? In: Die politische Meinung. Konrad-Adenauer-Stiftung 60 (531), S. 31–35.
- Öztürk, Asiye (2010): Editorial. In: Aus Politik und Zeitgeschichte (APuZ) (44), S. 2 f.
- Pappert, Steffen; Schröter, Melanie (2008): Der Vereinigungsdiskurs als Spaltungsdiskurs in der Siegel-Berichterstattung 1990–2000. In: Kersten Sven Roth und Markus Wienen (Hg.): Diskursmauern. Aktuelle Aspekte der sprachlichen Verhältnisse zwischen Ost und West. Bremen: Hempen (Sprache – Politik – Gesellschaft, 1), S. 157–177.
- Perkuhn, Rainer; Keibel, Holger; Kupietz, Marc (2012): Korpuslinguistik. Paderborn: Fink (LIBAC, 3433).
- Perrin, Daniel (2011): Medienlinguistik. 2. Aufl. Konstanz: UVK Verl.-Ges. (UTB Medien- und Kommunikationswissenschaft, Sprachwissenschaft, 2503).
- Pfahl-Traugher, Armin (2011): Islamismus. Was ist das überhaupt? In: Aus Politik und Zeitgeschichte.

- Pinn, Irmgard; Wehner, Marlies (1995): EuroPhantasien. Die islamische Frau aus westlicher Sicht. Duisburg (DISS).
- Pörksen, Bernhard (2005): Die Konstruktion von Feindbildern. Zum Sprachgebrauch in neonazistischen Medien. Univ., Diss.--Hamburg, 1999. 2., erweiterte Auflage. Wiesbaden: VS Verl. für Sozialwiss.
- Polanz, Carsten (2012): Antworten auf die wichtigsten Fragen zur Scharia (Teil 1). Die Scharia und ihre Konfliktpunkte mit den Menschenrechten, der Demokratie und der Rechtsstaat. Institut für Islamfragen ifi.
- Poya, Abbas (2010): Ijthihad, Scharia und Vernunft. In: Thorsten Gerald Schneiders (Hg.): Islamverherrlichung. Wenn die Kritik zum Tabu wird. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften / GWV Fachverlage GmbH Wiesbaden, S. 83–95.
- Quasthoff, Uta (1973): Soziales Vorurteil und Kommunikation – eine sprachwissenschaftliche Analyse des Stereotyps. Ein interdisziplinärer Versuch im Bereich von Linguistik, Sozialwissenschaft und Psychologie. Zugl.: Berlin, Freie Univ., Diss., 1972 u. d. T.: Quasthoff: Zum Begriff und zur Funktion des Stereotyps. Frankfurt am Main: Athenäum-Fischer-Taschenbuch-Verl. (Fischer-Athenäum-Taschenbücher Sprachwissenschaft, 2025).
- Raddatz, Hans-Peter (2004): Allahs Schleier – die Frau im Kampf der Kulturen. Herbig, München 2004
- Radeiski, Bettina; Antos, Gerd (2008): ‚Markierter Osten‘. Zur medialen Inszenierung der Vogelgrippe auf Rügen und am Bodensee. In: Kersten Sven Roth und Markus Wienen (Hg.): Diskursmauern. Aktuelle Aspekte der sprachlichen Verhältnisse zwischen Ost und West. Bremen: Hempen (Sprache – Politik – Gesellschaft, 1), S. 55–67.
- Redaktion Ufuq.de (2009): Welcher Islam? Die Diskussion um den islamischen Religionsunterricht geht weiter. In: JUGENDKULTUR, RELIGION UND DEMOKRATIE (15).
- Reemtsma, Jan Philipp (2003): Terroristische Gewalt: Wie klärt sich die Frage nach den Motiven? In: Michael Beuthner (Hg.): Bilder des Terrors – Terror der Bilder? Krisenberichterstattung am und nach dem 11. September. Köln: von Halem, S. 330–349.
- Reiher, Ruth (2008): Zum Umgang der Linguistik mit dem sprachlichen Ost-West-Problem seit dem Mauerfall. In: Kersten Sven Roth und Markus Wienen (Hg.): Diskursmauern. Aktuelle Aspekte der sprachlichen Verhältnisse zwischen Ost und West. Bremen: Hempen (Sprache – Politik – Gesellschaft, 1), S. 1–19.
- Reissner, Johannes (2002): Vom Umgang mit Islam und Muslimen, Stiftung Wissenschaft und Politik, Berlin: https://www.swp-berlin.org/fileadmin/contents/products/studien/S2002_04_rsn.pdf. Zuletzt abgerufen am 23.10.18.
- Riexinger, Martin (2007): Islamismus und Fundamentalismus. In: Aus Politik und Zeitgeschichte (A-PuZ).
- Röll, Franz Josef (2002): Krieg der Zeichen. Zur Symbolik des Attentats am 11. September. In: Christian Schicha und Carsten Brosda (Hg.): Medien und Terrorismus. Reaktionen auf den 11. September 2001. Münster: Lit (Ikö-Publikationen, 4), S. 114–128.
- Rommelspacher, Birgit (2002): Anerkennung und Ausgrenzung. Deutschland als multikulturelle Gesellschaft. Frankfurt/Main: Campus-Verl.

Rommelspacher, Birgit (2009): Feminismus und kulturelle Dominanz. Kontroversen um die Emanzipation der muslimischen Frau. In: Sabine Berghahn, Petra Rostock und Alexander Nöhring (Hg.): Der Stoff, aus dem Konflikte sind. Debatten um das Kopftuch in Deutschland, Österreich und der Schweiz. Bielefeld: Transcript-Verl. (Global, local Islam), S. 395–411.

Rommelspacher, Birgit (2009): Islamkritik und antimuslimische Positionen am Beispiel Necla Kelek und Seyran Ates. In: Thorsten Gerald Schneiders (Hg.): Islamfeindlichkeit. Wenn die Grenzen der Kritik verschwimmen. s. I: VS Verlag, S. 433–455.

Rommelspacher, Birgit (2009): Zur Emanzipation der muslimischen Frau. In: Aus Politik und Zeitgeschichte (APuZ) (5), S. 34–38.

Roth, Kersten Sven (2008): Der Westen als ‚Normal null‘. Zur Diskurssemantik von ‚ostdeutsch*‘ und ‚westdeutsch*‘. In: Kersten Sven Roth und Markus Wienen (Hg.): Diskursmauern. Aktuelle Aspekte der sprachlichen Verhältnisse zwischen Ost und West. Bremen: Hempen (Sprache – Politik – Gesellschaft, 1), S. 69–89.

Roth, Kersten Sven; Dürscheid, Christa (Hg.) (2010): Wahl der Wörter – Wahl der Waffen? Sprache und Politik in der Schweiz. Bremen: Hempen (Sprache – Politik – Gesellschaft, 4).

Roth, Kersten Sven; Spiegel, Carmen (Hg.) (2013): Angewandte Diskurslinguistik. Felder, Probleme, Perspektiven. Berlin: Akad.-Verl. (Diskursmuster, 2). Online verfügbar unter <http://www.oldenbourg-link.com/doi/book/10.1524/9783050061054>

Roth, Kersten Sven; Wienen, Markus (Hg.) (2008): Diskursmauern. Aktuelle Aspekte der sprachlichen Verhältnisse zwischen Ost und West. Arbeitstagung der AG Sprache in der Politik. Bremen: Hempen (Sprache – Politik – Gesellschaft, 1).

Ruf, Werner (2001): Feindbild Islamismus. In: Utopie kreativ (H. 134), S. 1091–1097.

Ruf, Werner (2006): Barbarisierung der Anderen – Barbarisierung des Wir. In: Utopie kreativ (H.185), S. 222–228.

Ruf, Werner (2007): Islamische Bedrohung? In: rls Standpunkte 8, S. 1–10.

Ruf, Werner (2009): Muslime in den internationalen Beziehungen – das neue Feindbild. In: Thorsten Gerald Schneiders (Hg.): Islamfeindlichkeit. Wenn die Grenzen der Kritik verschwimmen. s. I: VS Verlag, S. 119–126.

Saif, Mohammed (2009): Zur Wiedergabe islamischer Fachtermini im „Duden Deutsches Universalwörterbuch“. Eine lexikalische Studie. Magisterarbeit. Kairo.

Saif, Mohammed (2015): Missbrauch islamischer Begriffe? In: Islamiq.de

Saif, Mohammed (2016): Arabischer Frühling oder islamisches Unwetter? Zur Sprachthematisierung des Arabischen Frühlings im öffentlichen Sprachgebrauch. In: Sprachreport, Institut für Deutsche Sprache Mannheim 32 (1), S. 36–46.

Sarrazin, Thilo (2011): Deutschland schafft sich ab. Wie wir unser Land aufs Spiel setzen. 18., durchges. Aufl. München: Dt. Verl.-Anst.

Schanze, Helmut; Schwering, Gregor; Groscurth, Henning (2009): Grundkurs Medienwissenschaften. 1. Aufl. Stuttgart: Klett (Uni-Wissen Germanistik).

- Schenk, Susan (2009): Das Islambild im internationalen Fernsehen. Ein Vergleich der Nachrichtensender der Al Jazeera English, BBC World und CNN International. Berlin: Frank & Timme Verlag für wissenschaftliche Literatur (Medien und politische Kommunikation-- Naher Osten und islamische Welt, vol. 16).
- Schicha, Christian; Brosda, Carsten (Hg.) (2002): Medien und Terrorismus. Reaktionen auf den 11. September 2001. Münster: Lit (Ikö-Publikationen, 4).
- Schiewe, Jürgen (Hg.) (2011): Sprachkritik und Sprachkultur. Konzepte und Impulse für Wissenschaft und Öffentlichkeit. Kolloquium. Bremen: Hempen (Greifswalder Beiträge zur Linguistik, 6).
- Schiewe, Jürgen; Wengeler, Martin (Hg.) (2010): Aptum. Zeitschrift für Sprachkritik und Sprachkultur. Bremen: Hempen (Jahrgang 6).
- Schiffer, Sabine (2005): Der Islam in deutschen Medien. In: Aus Politik und Zeitgeschichte (APuZ) (20), S. 23–30.
- Schiffer, Sabine (2005): Die Darstellung des Islams in der Presse. Univ., Würzburg, Erlangen-Nürnberg.
- Schiffer, Sabine (2011): Das Bild vom Islam und andere Verzerrungen in den Medien. Institut für Medienverantwortung. Dresden.
- Schiffer, Sabine (2011): Islam in deutschen Medien – Zuschreibungen, Feindbilder. Die Akademie der Weltreligionen der Universität Hamburg. Hamburg, 26.10.2011.
- Schimmel, Annemarie: Vorwort in: Hofmann, Schimmel: Islam als Alternative. 1995, S. 9–16. 6. Aufl. Verlag Hugendubel, München.
- Schirmacher, Christine (2011): Geistesgeschichtliche Ursprünge des Politischen Islam / Islamismus. In: Friedrich-Ebert-Stiftung (Hg.): »POLITISCHER ISLAM« – »ISLAMISMUS«. EXTREMISTISCHE ISLAM-VARIANTEN IN DER DISKUSSION.
- Schirmacher, Christine (2012): Die Scharia. Recht und Gesetz im Islam; [In nur zwei Stunden wissen sie Bescheid!]. 3. Aufl. Holzgerlingen: Hänssler (Hänssler kurz und bündig).
- Schirmacher, Christine (2014): „Islam, Muslime und die kulturelle Identität“. In: Die Evangelische Allianz in Deutschland, 02.05.2014.
- Schirmacher, Christine; Spuler-Stegemann, Ursula (2006): Frauen und die Scharia. Die Menschenrechte im Islam. 2. Aufl., Taschenbuchausg. Juni 2006. München: Goldmann (Goldmann, 15388).
- Schmitz, Ulrich (2004): Sprache in modernen Medien. Einführung in Tatsachen und Theorien, Themen und Thesen. Berlin: Schmidt (Grundlagen der Germanistik, 41).
- Schneiders, Thorsten Gerald (Hg.) (2009): Islamfeindlichkeit. Wenn die Grenzen der Kritik verschwimmen. s. I: VS Verlag.
- Schneiders, Thorsten Gerald (Hg.) (2010): Islamverherrlichung. Wenn die Kritik zum Tabu wird. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften / GWV Fachverlage GmbH Wiesbaden.
- Schneiders, Thorsten Gerald (2009): Darstellung und Analyse der Argumentationsstrategien von Henryk M. Broder, Ralf Giordano, Necla Kelek, Alice Schwarzer und anderen. In: Thorsten Gerald Schneiders (Hg.): Islamfeindlichkeit. Wenn die Grenzen der Kritik verschwimmen. s. I: VS Verlag, S. 403–432.

Scholl-Latour, Peter (1989): Allah ist mit den Standhaften. Begegnungen mit der islamischen Revolution. 9. Aufl. Stuttgart: DVA.

Scholl-Latour, Peter (1991): Das Schwert des Islam. Revolution im Namen Allahs = Saif al-islām. 8. Aufl. München: Heyne.

Schröter, Melani; Carius, Björn (2009): Vom politischen Gebrauch der Sprache. Wort, Text, Diskurs; eine Einführung. Frankfurt am Main: Lang (Leipziger Skripten, 5).

Schulze, Reinhard (1982): Die Politisierung des Islam im 19. Jahrhundert. In: Die Welt des Islam, Bd. 22 (1/4), S. 103–116.

Schulze, Reinhard (1991): «Vom Anti-Kommunismus zum Anti-Islamismus. Der Kuwait-Krieg als Fortschreibung des Ost-West-Konflikts». In: Peripherie (41), S. 5–12.

Schwanebeck, Axel (2003): Die Welt im Wohnzimmer. Was leisten Auslandsberichte im deutschen Fernsehen? In: Claudia Cippitelli (Hg.): Nur Krisen, Kriege, Katastrophen? Auslandsberichterstattung im deutschen Fernsehen; Dokumentation der 21. Tutzinger Medientage. München: Fischer, S. 13–30.

Schwarz-Friesel, Monika (2014): Metaphern der Gewalt-Konzeptualisierung von Terrorismus in den Medien vor und nach 9/11. In: Jan-Henning Kromminga und Monika Schwarz-Friesel (Hg.): Metaphern der Gewalt. Konzeptualisierungen von Terrorismus in den Medien vor und nach 9/11. Tübingen: Francke Verlag, S. 7–24.

Seidenglanz, Melanie (2014): Wer hat uns verraten? Zur sprachlichen Konstruktion des Verratsdiskurses im linken Parteienspektrum der frühen Weimarer Republik. Zugl.: Mannheim, Univ., Diss., 2013. Bremen: Hempen (Sprache – Politik – Gesellschaft, Bd. 15).

Shooman, Yasemin (2014): »... weil ihre Kultur so ist«. Narrative des antimuslimischen Rassismus. Bielefeld: transcript (Kultur und soziale Praxis).

Silberschmidt, Rico (2008): Die Darstellung des Islams in der Deutschschweizer Presse zwischen 1998 und 2005. Eine Inhaltsanalyse aus Sicht des Framing-Ansatzes. VDM Verlag Dr. Müller, Saarbrücken.

Sontag, Susan (1991): Illness as Metaphor and AIDS and Its Metaphors. Harmondsworth: Penguin.

Spenlen, Klaus (Hg.) (2013): Gehört der Islam zu Deutschland? Fakten und Analysen zu einem Meinungsstreit. Düsseldorf: Dup (Vortragsreihe der IIK-Abendakademie, 2).

Spielhaus, Riem (2006): Religion und Identität. Vom deutschen Versuch, „Ausländer“ zu „Muslimen“ zu machen. In: Internationale Politik (3), S. 28–36.

Spielhaus, Riem (2009): Interessen vertreten mit vereinter Stimme: Der Kopftuchstreit als Impuls für die Institutionalisierung des Islams in Deutschland. In: Sabine Berghahn, Petra Rostock und Alexander Nöhring (Hg.): Der Stoff, aus dem Konflikte sind. Debatten um das Kopftuch in Deutschland, Österreich und der Schweiz. Bielefeld: Transcript-Verl. (Global, local Islam), S. 413–436.

Spieß, Constanze (2008): Linguistische Diskursanalyse als Mehrwortanalyse. Ein Vorschlag zur mehrdimensionalen Beschreibung von Diskursen aus forschungspraktischer Perspektive. In: Ingo Warnke und Jürgen Spitzmüller (Hg.): Methoden der Diskurslinguistik. Sprachwissenschaftliche Zugänge zur transtextuellen Ebene. Berlin, New York: W. de Gruyter (Linguistik, Impulse & Tendenzen, 31), S. 237–259.

Spieß, Constanze (2011): Diskurshandlungen. Theorie und Methode linguistischer Diskursanalyse am Beispiel der Bioethikdebatte. Univ., Diss./10--Trier, 2009. Berlin, Boston, Mass: De Gruyter (Sprache

und Wissen, 7). Online verfügbar unter

<http://site.ebrary.com/lib/alltitles/docDetail.action?docID=10502369>

Spitzmüller, Jürgen; Warnke, Ingo (2011): Diskurslinguistik. Eine Einführung in Theorien und Methoden der transtextuellen Sprachanalyse. 1. Aufl. s. l.: Walter de Gruyter

Staiger, Jan (2004): Selbstorganisation, Nicht-Linearität, Viabilität. Eine konstruktivistisch-sozialsystemische Perspektive auf Kriegsberichterstattung. In: Martin Löffelholz (Hg.): Krieg als Medienereignis II. Krisenkommunikation im 21. Jahrhundert. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 145–168.

Stanisavljević, André; Zwengel, Ralf (Hg.) (2002): Religion und Gewalt. Der Islam nach dem 11. September. Mostar Friedensprojekt e.V. Potsdam: Mostar Friedensprojekt e.V.

Steinbach, Udo (2004): Der islamische Fundamentalismus heute – Strategiewechsel oder kopernikanische Wende? In: Kilian Kindelberger (Hg.): Fundamentalismus. Politisierte Religionen. Potsdam, S. 86–104.

Steinert, Heinz (2003): The Indispensable Metaphor of War: On Populist Politics and the Contradictions of the State's Monopoly of Force. *Theoretical Criminology* 7 (3): 265–91.

Stickel, Gerhard (Hg.) (1999): Sprache – Sprachwissenschaft – Öffentlichkeit. Jahrestagung des Instituts für Deutsche Sprache. Berlin: De Gruyter (Jahrbuch / Institut für Deutsche Sprache, 1998).

Stuff, Christiane (2004): Islamischer Fundamentalismus in Deutschland. In: Kilian Kindelberger (Hg.): Fundamentalismus. Politisierte Religionen. Potsdam, S. 70–77.

Stutz, Suzan (2013): Islam und Moderne. Ein Abriss über die innermuslimische Diskussion im 20. Jahrhundert. KIT, Diss.--Karlsruhe, 2012. Karlsruhe: KIT Scientific Publishing.

Tazi, Raja (1998): Arabismen im Deutschen. Lexikalische Transferenzen vom Arabischen ins Deutsche. Berlin: Walter de Gruyter (*Studia linguistica Germanica*, 47).

Thiele, Martina (2016): Medien und Stereotype. In: Bundeszentrale für politische Bildung 66 (9), S. 23–28.

Thofern, Detlef (1998): Darstellungen des Islams in „Der Spiegel“. Eine inhaltsanalytische Untersuchung über Themen und Bilder der Berichterstattung von 1950 bis 1989. Hamburg: Kovač (Socialia, 26).

Tiesler, Nina Clara (2007): Europäisierung des Islam und Islamisierung der Debatten. In: *Aus Politik und Zeitgeschichte*.

Tietze, Nikola; Utz, Ilse (2001): Islamische Identitäten. Formen muslimischer Religiosität junger Männer in Deutschland und Frankreich. *École des Hautes Études en Sciences Sociales und @Marburg, Univ., Diss. u. d. T.: Tietze, Nikola: Islam: Ein Subjektivierungsmodus in der Moderne--Paris, 1999. 1. Aufl. Hamburg: Hamburger Ed.*

Tworuschka, Monika; Tworuschka, Udo (2002): Der Koran und seine umstrittenen Aussagen. Düsseldorf: Patmos.

Unger, Andreas; Islebe, Andreas Christian (2006): Von Algebra bis Zucker. Arabische Wörter im Deutschen. Stuttgart: Reclam.

Viehöver, Willy; Keller, Reiner; Schneider, Werner (Hg.) (2013): Diskurs – Sprache – Wissen. Interdisziplinäre Beiträge zum Verhältnis von Sprache und Wissen in der Diskursforschung. Wiesbaden: Springer (Interdisziplinäre Diskursforschung).

Viehöver, Willy; Keller, Reiner; Schneider, Werner (2013): Diskurs – Sprache – Wissen: Ein problematischer Zusammenhang? In: Willy Viehöver, Reiner Keller und Werner Schneider (Hg.): Diskurs – Sprache – Wissen. Interdisziplinäre Beiträge zum Verhältnis von Sprache und Wissen in der Diskursforschung. Wiesbaden: Springer (Interdisziplinäre Diskursforschung), S. 7–19.

Wagner, Constantin (2010): Diskriminierende Darstellung von MuslimInnen in deutschen Medien. In: Migrationspolitisches Portal, Heinrich Böll Stiftung, S. 15–23.

Wahrig, Gerhard; Wahrig-Burfeind, Renate (Hg.) (2001): Deutsches Wörterbuch. [jetzt mit benutzerfreundlichen Orientierungshilfen]. 7. Aufl. Gütersloh: Bertelsmann-Lexikon-Verl.

Wahrig-Burfeind, Renate (2011): Brockhaus, Wahrig, Fremdwörterlexikon. 8. Aufl. Gütersloh: Wissenmedia.

Warnke, Ingo (Hg.) (2007): Diskurslinguistik nach Foucault. Theorie und Gegenstände. ebrary, Inc. Berlin, New York: Walter de Gruyter (Linguistik, Impulse & Tendenzen, 25).

Warnke, Ingo (2009): Die sprachliche Konstituierung von geteiltem Wissen in Diskursen. In: Ekkehard Felder und Marcus Müller (Hg.): Wissen durch Sprache. Theorie, Praxis und Erkenntnisinteresse des Forschungsnetzwerkes „Sprache und Wissen“. Berlin, New York: Walter de Gruyter (Sprache und Wissen, 3), S. 113–140.

Warnke, Ingo; Spitzmüller, Jürgen (Hg.) (2008): Methoden der Diskurslinguistik. Sprachwissenschaftliche Zugänge zur transtextuellen Ebene. Linguistisches Kolloquium. Berlin, New York: W. de Gruyter (Linguistik, Impulse & Tendenzen, 31).

Wehr, Hans; Kropfitsch, Lorenz (1985): Arabisches Wörterbuch für die Schriftsprache der Gegenwart. Arabisch - Deutsch. 5. Aufl. Wiesbaden: Harrassowitz.

Weller, Christoph (2004): Das Fernsehen und die politische Deutung der Ereignisse am 11. September. Oder: Die Kriegserklärung des Gerhard Schröder. In: Martin Löffelholz (Hg.): Krieg als Medienergebnis II. Krisenkommunikation im 21. Jahrhundert. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 257–273.

Wengeler, Martin (2000): „Gastarbeiter sind auch Menschen“. Argumentationsanalyse als diskursgeschichtliche Methode. In: Sprache und Literatur 31 (86), S. 54–69.

Wengeler, Martin (2003): Topos und Diskurs. Begründung einer argumentationsanalytischen Methode und ihre Anwendung auf den Migrationsdiskurs (1960–1985). Tübingen: Niemeyer (Reihe germanistische Linguistik, 244).

Wengeler, Martin (2011): Linguistische Diskursanalyse – deskriptiv, kritisch oder kritisch durch Deskription? In: Jürgen Schiewe (Hg.): Sprachkritik und Sprachkultur. Konzepte und Impulse für Wissenschaft und Öffentlichkeit. Bremen: Hempen (Greifswalder Beiträge zur Linguistik, 6), S. 35–48.

Werner Schiffauer (1998): Ausbau von Partizipationschancen islamischer Minderheiten als Weg zur Überwindung des islamischen Fundamentalismus. In: Heiner Bielefeldt (Hg.): Politisierte Religion. Ursachen und Erscheinungsformen des modernen Fundamentalismus. Orig.-Ausg., Erstausg., 1. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp (Edition Suhrkamp Kultur und Konflikt, 2073), S. 418–437.

Wick, Lukas (2009): Islam und Verfassungsstaat. Theologische Versöhnung mit der politischen Moderne? Ergon Verlag, Würzburg.

Wiedermann, Joachim (2002): DeutschlandTrend 2001: 11. September, politisches Interesse und Mediennutzung. In: MEDIA PERSPEKTIVEN 6, S. 252–262.

Wittgenstein, Ludwig; Schulte, Joachim; Nyman, Heikki (2001): Philosophische Untersuchungen. Kritisches-genetische Edition. 1. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Zagala, Samera (2012): Kulturkampf in den Medien. Wie Fernsehnachrichten die arabische Welt abbilden. Neue Ausg. Saarbrücken: AV Akademikerverlag.

Zimmermann, Olaf; Schulz, Gabriele (2011): Kein Märchen aus tausendundeiner Nacht. Der Bruch des 11. September 2001 enthält die Chance eines kulturellen Aufbruchs. In: Zimmermann, Olaf; Geißler, Theo (Hg.): Islam – Kultur – Politik.

Zimmermann, Olaf; Geißler, Theo (Hg.) (2011): Islam – Kultur – Politik.

Zirker, Hans (1999): Der Koran. Zugänge und Lesarten.

Erklärung

Ich erkläre hiermit, dass ich die vorliegende Arbeit ohne unzulässige Hilfe Dritter und ohne Benutzung anderer als der angegebenen Hilfsmittel angefertigt habe. Die aus anderen Quellen direkt oder indirekt übernommenen Daten und Konzepte sind unter Angabe der Quelle gekennzeichnet. Insbesondere habe ich nicht die entgeltliche Hilfe von Vermittlungs- bzw. Beratungsdiensten in Anspruch genommen.

Mohammed Saif